

أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين

تأليف الدكتور

إبراهيم سليمان سويلم

مدرس بقسم العقيدة والفلسفة
بكلية أصول الدين جامعة الأزهر

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٢٠٨٤٧

أثر المعنى اللغوى على المسائل العقدية عند المتكلمين

تأليف

دكتور

إبراهيم سليمان سويلم

مدرس بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

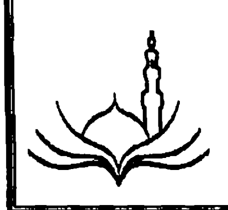
جامعة الأزهر

الطبعة الأولى

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

رب الأتراك - خلف الجامع الأزهر الشريف - القاهرة



المكتبة الأزهرية للتراث

سويلم ، ابراهيم سليمان
أثر المعنى اللغوى على المسائل العقدية عند المتكلمين /
تأليف ابراهيم سليمان سويلم .- ط١- . القاهرة : المكتبة الازهرية للتراث، ٢٠١٣
ص، سم

تدمك : 978-977-315-382-3

١- علم الكلام
٢- الفلسفة الاسلامية
٣- التأويل
أ.العنوان ٢٤٠

رقم الايداع : 13 / 19713

المكتبة الازهرية للتراث

9 درب الاتراك خلف الجامع الازهر الشريف
TEL: +202 25120847
FAX: +202 25128459
E-mail : elazharialeltorath@hotmail.com

سنة الطبع
1434 _ 2013



إهداء

إلى روحَى والدى الطاهرتين اللذين نفعنى الله بصالح عملهما وخالص دعائهما ولا أملك إلا أن أدعو لهما بدعاء القرآن﴿ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ﴾ [الإسراء: ٢٤]

إلى الزوجة الوفية الرفيقة الأبية التى وقفت طول الوقت تؤازرنى إذا كللت وتشجعنى إذا مللت فى صبر لا يلين وعزيمة لا تستكين.

إلى من هما لقلبى حبيبان ولعينى قرتان ابنتى جهاد وابنى عمر سائلاً الله - تعالى - لهما أن يكونا من حملة مشعل العلم ولواء القرآن.

إلى إخوانى وأخواتى وإلى المسلمين أجمعين.

أهدي هذا العمل المتواضع



تنويــــه

هذا الكتـاب هو فى الأصل رسـالة دكتـوراة قـدمت ونوقشت بكلية أصـول الدين والدعـوة الإسلامية بجامعة الأزهر فرع طنطا.

وقد نال بها المؤلف درجة العالمية (الدكتوراة) فى أصول الدين فى العقيدة والفلسفة بمرتبة الشرف الأولى فى ٢٠/٩/٢٠١١.

** شكر وتقدير **

الشكر أولاً وأخيراً لله - سبحانه - الذى خلقنا فهدانا وبالنعم السابغة أولانا، وكان من أجل نعمه أن جعلنا من خدام العقيدة.

ثم أتوجه بأسمى آيات العرفان بالجميل، وأرقى عبارات الشكر الجزيل إلى العلامة الفاضل بقية علمائنا الأوائل الأستاذ الدكتور:

أحمد على على عجيبه

أستاذ العقيدة والفلسفة ووكيل كلية أصول الدين بطنطا

الذى لولاه ما كان هذا البحث بهذه الصورة، فكل حسن فى هذا البحث فهو فيض من إشاراته، وكل جميل فيه فهو ثمرة من تنبيهاته

●●●

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

وبعد،،،

فقد كان المعنى اللغوى من أبرز ما اعتمد عليه المتكلمون فى تأيد مذاهبهم فى المسائل العقدية المختلفة.

فنظرا لاتساع اللغة العربية وثرائها وتعدد معانى اللفظة الواحدة، وكذلك تعدد أوجه المجاز للأسلوب الواحد وتعدد التخريجات البلاغية والبيانية للعبارة الواحدة، لجأ كل فريق من المتكلمين إلى اللغة يلتمس فى وجه من وجوهها المتعددة ما يؤيد به منهجه الكلامى، وما ينصر به رأيه فى المسألة العقدية المعينة، ولكنهم تفرقوا بعد ذلك إلى فرق حول التمسك بظاهر النص أو الخروج عن مقتضاه.

والبحث الذى معنا يعالج هذا الاتجاه عند المتكلمين

وفى الأسطر القادمة سيحدد الباحث بنودا ضرورية تتعلق بالموضوع بادئ ذى بدئ.

أولا: سبب اختيار الموضوع:

٢- ولأن ميولى أكثر نحو علم الكلام فقد يممت وجهى نحوه أنشده وجهه للبحث.

٣- استرعى انتباهى شدة اعتناء المتكلمين باللغة، ولجوءهم إليها فى معظم الأحيان لتأييد وجهة نظرهم.

ثانيًا: أهمية الموضوع:

١- وإنما اخترت المنهج اللغوى عند المتكلمين لكونه مرتبطًا بالاستدلال النصى وفهمه وحدود اللغة فيه، والنص هو الكتاب والسنة، فأول أهمية للبحث تكمن فى ارتباطه بالنصوص والمصدرين الأساسيين للإسلام.

٢- كما تبرز الأهمية فى الطريقة التى عالج بها المتكلمون مسائل العقيدة فى ضوء النصوص والاحتكام إلى اللغة مع ما فى اللغة من دلائل حقيقية ومجازية.

٣- ولأن المتكلمين لم يثبتوا على نهج نصى حقيقى، بل فتحوا باب التأويل للنص فقد أعطت هذه الطريقة للبحث أهمية قصوى.

٤- ويضاف إلى ذلك أهمية أخرى تكمن فى الأسباب التى حدت بالمتكلمين إلى معاملة النص تأويلاً.

٥- كما يأخذ البحث على عاتقه - بالإضافة إلى دواعى التأويل - النظر فى هذا التأويل: هل هو قريب من النص أو بعيد عن مدلوله اللغوى.

ثالثًا: مشكلة البحث:

وتبرز المشكلة أمام الباحث فى كون هذا البحث يبين تعامل المتكلمين مع النص ومدى تصرفهم فيه، وهل هذا التصرف مقبول شرعا أو لا؟

رابعًا: صعوبة المشكلة:

وتبدو الصعوبات كثيرة للآتى:

١- كثرة المسائل المختلف فيها.

٢- اتصال الموضوع بنصوص المصادر الرئيسة للإسلام وهى الكتاب والسنة.

٣- خصوص التأويل لاعتبارات متعددة لدى كل فرقة.

خامسًا: الأسئلة التى يجيب عليها البحث:

١- متى كان الفكر الإسلامى وفيا بالكامل للنص؟

٢- ومن تبع ذلك من العقديين؟

٣- وما هى الظروف التى ألجأت المتكلمين للتوسع فى فهم النص أو تأويله؟

٤- وكيف سلكوا قربا أو بعدا فى فهم النص؟

سادسًا: المنهج المتبع: اقتضت طبيعة هذا البحث أن اتبع فيه منهجين:

١- **المنهج التحليلى**: الذى يقوم على تحليل وجهات النظر والآراء المختلفة فى المسألة المعينة معتمدًا فى ذلك على التعرف على النصوص كما هى فى كتب أصحابها، وعرضها وتحليلها تحليلاً علميًا دقيقًا وذلك بالتقديم لها والتعليق عليها واستنتاج النتائج الممكنة منها.

٢- المنهج النقدى: الذى يقوم على الموازنة بين وجهات النظر المختلفة، والحكم عليها وبيان مدى قربها أو بعدها من الصواب.

وقد ظهر هذان المنهجان جليين فى هذا البحث خاصة فى الجانب التطبيقى حين كنت أعرض المسالة العقدية، وأذكر آراء المتكلمين حولها، ثم أوازن بين تلك الآراء، ومع اعتماد البحث على هذين المنهجين الأساسيين فإن ذلك لا يمنع من أن هناك مناهج أخرى دعت الحاجة إليها - أحيانًا - لكن بصورة غير أساسية.

سابعًا: عملى فى هذا البحث:

لقد سلكت فى صياغة هذا البحث طريقا يتكون من عدة خطوات أهمها ما يلى:

١- قمت بعرض المسالة المبحوثة عرضًا علميًا بذكر الأقوال والأدلة والمناقشات وإن كان لى تدخل أو تعليق أو ترجيح ذكرته.

٢- راعيت التجرد الكامل والحياد التام عند عرض المسألة وسرد الأدلة وذكر الترجيح دون تعصب لرأى أو تقليد لمذهب بل حسب قوة الدليل وصحة التعليل.

٣- قمت بالتوثيق العلمى من الكتب المعتبرة، فكنت اعتمد على المصادر الأصلية التى تعبر عن المذهب نفسه، وإذا كان هناك عدد من النصوص فى المسألة الواحدة كنت أراعى الترتيب الزمنى فى سرد هذه النصوص، ومع ذلك فقد أفدت من المراجع الحديثة والمعاصرة فى كثير من الأحيان مراعيًا فى ذلك كله عزو الأقوال إلى أصحابها والنقول إلى كتبها المعتبرة.

٤- قمت بعزو الآيات إلى سورها بذكر رقم الآية واسم السورة.

٥- قمت بتخريج الأحاديث النبوية من مظانها المعتبرة.

٦- قمت بالترجمة للإعلام الواردة فى هذا البحث ترجمة مختصرة.

٧- ذيلت هذا البحث بفهرسين يشتملان على: -

- فهرس المصادر والمراجع.
- ثم فهرسًا تفصيلاً لموضوعات البحث.

ثامنًا: خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة ومدخل وثلاثة أبواب وخاتمة

ففي المقدمة: يتناول البحث أهمية الموضوع وسبب اختياره ومنهج البحث المتبع فيه.

وأما المدخل: فيتكون من مبحثين:

المبحث الأول: يتناول المتكلمين وفرقهم ومسائل علم الكلام عندهم.

المبحث الثانى: أبرز المناهج عند المتكلمين.

وأما الباب الأول: فهو بعنوان الجانب المنهجى ويتكون من فصلين:

الفصل الأول: المنهج اللغوى وخصائصه عند المتكلمين.

الفصل الثانى: قواعد المنهج اللغوى عند المتكلمين.

وأما الباب الثانى: فهو بعنوان دواعى الخروج على المقتضى اللغوى عند المتكلمين ويتكون من أربعة فصول:

الفصل الأول: أهمية المعنى اللغوى الحقيقى عند المتكلمين.

الفصل الثانى: أسباب البعد عن المدلول اللغوى الحقيقى.

الفصل الثالث: ضوابط التأويل وشروطه.

الفصل الرابع: مجالات التأويل.

وأما الباب الثالث: فهو بعنوان نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى على المسائل العقدية ويتكون من ثلاثة فصول:

الفصل الأول: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى مسائل الإلهيات.

الفصل الثانى: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى مسائل النبوات.

الفصل الثالث: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى مسائل السمعيات.

وأما الخاتمة: فهى تشتمل على نتائج البحث وتوصياته.

والله ولى التوفيق،،.

المدخل

وهو يتكون من مبحثين:-

- **المبحث الأول:** المتكلمون وفرقهم ومسائل علم الكلام عندهم
- **المبحث الثاني:** أبرز المناهج عند المتكلمين

المبحث الأول:

المتكلمون وفرقهم ومسائل علم الكلام عندهم

تعريف علم الكلام:

تعددت تعريفات علم الكلام لدى المتكلمين وغيرهم ومن هذه التعريفات ما يلى: يذكر الباحثون أن من أقدم تعريفات علم الكلام ذلك التعريف المنسوب إلى الإمام أبى حنيفة - رحمه الله - وينقله عنه بعض أتباعه حيث يقول: (اعلم أن الفقه فى أصول الدين أفضل من الفقه فى فروع الأحكام، والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات، وما يجب عليها منهما، وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر، وما يتعلق منها بالعمليات هو الفقه)(١).

ومن التعريفات القديمة أيضًا لعلم الكلام والتى جاءت على لسان غير المتكلمين ما يذكره الفارابى قائلاً: (وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل وهذا ينقسم إلى جزئين: جزء فى الآراء وجزء فى الأفعال)(٢).

ومن تعريفات المتكلمين لعلم الكلام:

يعرفه البيضاوى بقوله: (هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها)(٣).

ويعرفه الإيجى من الأشاعرة كذلك بقوله (والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون

---

(١) البياضى: إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٢٨ بتحقيق أحمد فريد المزيدى - الطبعة الأولى ٢٠٠٧ - دار الكتب العلمية.

(٢) الفارابى: احصاء العلوم ص ٨٦ تحقيق د. على بو ملحم الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ دار الهلال.

(٣) البيضاوى: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ص ٩ بتحقيق عباس سليمان - الطبعة الأولى ١٩٩١ - دار الجيل بيروت.

العمل، وبالدينية المنسوبه إلى دين محمد ﷺ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام)[١].

وعند متكلمى الماتريدية: نجد أنهم يذكرون أن (الفن المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علمًا، أى من جهة كون تلك المعرفة علمًا فى أكثر العقائد ظنًا فى البعض منها)[٢].

ومن تعريفاته عند غير المتكلمين: ما يذكره ابن خلدون بأن علم الكلام (هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالإدلة العقلية، والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات على مذاهب السلف وأهل السنة)[٣].

وعند المعاصرين: يذكر بعضهم - اعتمادًا على التعريفات السابقة - تعريفًا لعلم الكلام بأنه: (العلم الذى يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التى تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو السمعيات من أجل البرهنة عليها، ودفع الشبه عنها)[٤].

وهذه التعريفات السابقة تكاد تتفق - لفظًا ومعنى - على أن علم الكلام علم يتمكن الإنسان من خلاله من إثبات العقيدة والاستدلال عليها والدفاع عنها باستخدام الأدلة العقلية، أو على حد تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق (وجملة القول أن المتكلمين متفقون على أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلى فى أمر العقائد الدينية)[٥].

وإذا كان الأمر كذلك فلابد من اشتراط شرطين لكى يكون البحث فى مسألة ما مندرجًا تحت علم الكلام.

أولهما: أن يبدأ الباحث عقيدته من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أى لابد أن تكون قضاياه إيمانية مسلم بوجودها أولاً من الدين.

---

(١) الإيجي: المواقف فى علم الكلام جـ ١ ص ٣١ بتحقيق د. عبد الرحمن عميرة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٧٧ دار الجيل - بيروت.

(٢) ابن الهمام: المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة ص ٩ طبعة الكردى بدون تاريخ.

(٣) ابن خلدون: المقدمة جـ ٣ ص ٩٦٦ بتحقيق د. على عبد الواحد وافى مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦.

(٤) د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٢٠ - ٢١، الطبعة الثانية سنة ١٩٩١ - مكتبة وهبة.

(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٦٤ - مكتبة الثقافة الدينية بدون تاريخ.

الثاني: أن يكون هدف الباحث وغايته من دراسته الدفاع عن هذا الإيمان بالعقل أى لابد من أن يؤكد العقيدة بالعقل.

فبدون هذين الشرطين لا يكون البحث كلاميًا ولا مندرجًا تحت علم الكلام)[١].

أهم الفرق الكلامية:

أولاً: المعتزلة: تعتبر المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، بل تعد أيضًا مؤسسة علم الكلام الحقيقى بمعنى أن لها نسقًا مذهبيًا متكاملاً فى علم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلى، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل، ولم يكتف المعتزلة بإدخال عنصر العقل فى المعرفة الدينية بل قدموه على النص وقالوا بالفكر قبل السمع[٢].

يقول الملطى عن المعتزلة: (هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل)[٣].

ويقول القاسمى عن المعتزلة: (هذه الفرقة من أعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعًا)[٤] ويقول الدكتور التفتازانى: (المعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر فى وضع مباحث علم الكلام، وكان لها كذلك أكبر الأثر فى تطور هذه المباحث، وقد حكَّم أصحابها العقل فى مباحث الكلام بالإجمال فجاء تفكيرهم حرًا بعيدًا عن أثر التقليد، وتوصف مدرستهم كذلك بأنها من أكبر المدارس العقلية فى الإسلام)[٥].

أسماء المعتزلة: أطلق على المعتزلة العديد من الألقاب والأسماء، ويمكن تقسيم هذه الأسماء إلى قسمين:

---

(١) راجع: فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص ٤٨ - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٩ - مطبعة الحرية الحديثة - جامعة عين شمس.

(٢) د. على عبد الفتاح المغربى: الفرق الكلامية مدخل ودراسة ص ٢٠٣ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ - مكتبة وهبة بالقاهرة.

(٣) الملطى: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٢٩ - ٣٠ بتحقيق د. محمد زينهم عزب - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة.

(٤) جمال الدين القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦ - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ - مؤسسة الرسالة - بيروت.

(٥) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٤٤ - دار الثقافة بالقاهرة - بدون تاريخ.

الأول: ما أطلقه غير المعتزلة عليهم.

الثاني: ما أطلقه المعتزلة على أنفسهم.

الأسماء التى أطلقها عليهم غيرهم: وفى الغالب يكون المقصود من هذه الأسماء ذم المعتزلة والقدح فيهم.

ومن هذه الأسماء ما يلى:

١ - المعتزلة: وهذا الاسم هو الذى غلب على هذه المدرسة بحيث غدا أشهر أسمائها وأعم ألقابها(١)، وهذا الاسم قد أطلقه على المعتزلة خصومهم ويقصدون به بيان أنهم فارقوا أهل السنة والجماعة فى بعض المسائل العقدية، خاصة حكم مرتكب الكبيرة.

ويروى البغدادى منشأ هذا الاسم وأصله، فيذكر أن مما اتفق عليه القدرية دعواهم فى الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهى أنه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا سماهم المسلمون معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها(٢).

ويذكر البغدادى تفاصيل هذا الرأى فيقول: كان واصل من منتابى مجلس الحسن البصرى، واختلف الناس فى اصحاب الذنوب من أمة الإسلام على خمس فرق(٣)... وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب

---

(١) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٢ منشورات النادى العربى فى يافا سنة ١٩٤٧.

(٢) عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٤ - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧ - دار الآفاق - بيروت.

(٣) وهذه الفرق الخمسة هى:

١ - الأزارقة من الخوارج وهؤلاء لا يقولون كل مرتكب لذنب صغير أو كبير فهو مشرك بالله حتى أطفال المشركين، ولذلك كانوا يستحلون قتل أطفال مخالفيهم.

٢ - الصفرية من الخوارج وهؤلاء يقولون إن مرتكب الذنب والكبيرة كافر مشرك، ولكنهم خالفوا الأزارقة فى الأطفال فلم يقولوا بقولهم.

٣- النجدات من الخوارج يقولون صاحب الذنب الذى اجمعت الأمة على تحريمة يعتبر مشركًا وصاحب الذنب المختلف فيه على حكم اجتهاد أهل الفقه فيه وعذروا مرتكب مالا يعلم تحريمه بجهله إلى أن تقوم عليه الحجة.

٤ - الإباضية من الخوارج وهؤلاء يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد كافر كفران نعمه وليس كفران شرك.

٥ - قول علماء التابعين أنه مؤمن فاسق.

راجع: البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٧.

الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله - تعالى - ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام، وعلى هذا القول مضى سلف الامة من الصحابة وأعلام التابعين، إلى أن خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزله بين منزلتى الكفر والإيمان، فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه التى خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سوارى المسجد وانضم إليه قرينه فى الضلال عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمى اتباعهما من يومئذ معتزلة[١].

والواضح من هذه الرواية التى يسوقها البغدادى وغيره من أهل السنة أن لقب المعتزلة لقب ذم وقدح، لأنه يقتضى - حسب هذه الرواية - خروج المعتزلة عن إجماع الأمة.

بيد أن المعتزلة سيدافعون عن هذا اللقب، ويعتبرونه صفه مدح لهم، وسيأتى كلامهم على هذا اللقب بعد قليل.

٢- القدرية: لُقب المعتزلة أيضًا بالقدرية[٢]، ولقد أطلق عليهم خصومهم هذا اللقب لأنهم (قد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس لله - عز وجل - فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير، ولأجل هذا اللقب سماهم المسلمون القدرية)[٣].

ولكن المعتزلة لا يوافقون على هذا الاسم، بل يرون أن خصومهم أولى به منهم لأن الذى يثبت القدر لله تعالى - وهم أهل السنة - أولى بهذا الاسم منهم.

وقد ذكر المقلبى اليمنى العادة التى جرى عليها مثبتوا القدر ونافوه من وصف كل واحد منهما للآخر بوصف القدرية، هؤلاء لإثبات القدرة للعب، وهؤلاء لنفيها،

---

(١) لبغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٨ وراجع ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٧ ص ٢٣٦ بتحقيق د. عباس احسان - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ دار الثقافة - بيروت.

(٢) راجع الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٢ بتحقيق سيد كيلانى - دار المعرفة - بيروت سنة ١٤٠٤.

(٣) الفرق بين الفرق ص ٩٦.

ويتساءل المقلبى : وأيهما أولى بذلك المثبت أو النافى ؟ ثم يدافع المقلبى عن رأى المعتزلة هنا دفاعًا حارًا[١] .

ويذكر الشهرستانى احتراز المعتزلة عن هذا اللقب ومحاولتهم نسبته إلى غيرهم فيقول عن المعتزلة (وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركًا وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله - تعالى - احترازًا عن وصمة اللقب)[٢] .

٣- الوعيدية: وسمى المعتزلة بهذا الاسم لأنهم يقولون بالوعد والوعيد، وهذا القول أحد الأركان التى يقوم عليها الاعتزال، ومعناه أن الله - تعالى - صادق فى وعده ووعيده، وأنه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة[٣] .

وقد ذكر البغدادى أن الذى أطلق عليهم هذا الاسم رجل من المرجئة وأطلقه على أبى هاشم الجُبائى .

يقول البغدادى (وكان أبو هاشم - مع إفراطه فى الوعيد - أفسق أهل زمانه، وكان مصرًا على شرب الخمر، وقيل إنه مات فى سكره حتى قال فيه بعض المرجئة :

يعيب القول بالإرجاء حتى يرى بعض الرجاء من الجرائر
وأعظم من ذوى الإرجاء جرمًا وعيدى أصر على الكبائر[٤]

٤- الجهمية: وسميت المعتزلة بذلك لأنهم وافقوا الجهمية الأوائل اتباع جهم بن صفوان - فى بعض المسائل .

ويذكر القاسمى هذا الاسم وسببه فيقول : إن بعض الفرق قد (تندغم إحداها فى الأخرى لما يجمعها من القول بمسائل تتفقان عليها، ومن ذلك المعتزلة مع الجهمية .

فإن المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفى الرؤية والصفات وخلق الكلام، ووافقتها عليها، فكان ما توافق عليه الفرقتان من هذه المسائل الكثيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، ولذلك أطلق أئمة الأثر على المعتزلة الجهمية، فالإمام أحمد فى كتاب

---

(١) المقبلى: العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ ص ٢٨٤ - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ.
(٢) للملل والنحل جـ ١ ص ٤٢.
(٣) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٠.
(٤) لفرق بين الفرق ص ٩٦.

الرد على الجهمية، والبخارى فى الرد على الجهمية أنما يعنون بالجهمية المعتزلة)[١].

ويشير ابن تيمية إلى هذه الصلة بين الجهمية والمعتزلة فيقول: (فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزليًا، لكن جهم أشد تعطيلاً لأنه ينفى الأسماء والصفات، والمعتزلة تنفى الصفات دون الاسماء)[٢].

وكما تبرأ المعتزلة من لقب القدرية فإنهم - كذلك - قد تبرأوا من لقب الجهمية، بل حكموا على جهم بالخروج من الإسلام.

يذكر ذلك الخياط المعتزلى حين يقرر أنه ليس كل من وافق المعتزلة فى رأى من الأراء يكون محسوبًا عليهم بل لابد من القول بأصولهم الخمسة كاملة حتى يعد الرجل معتزليًا.

يقول الخياط (فلسنا ندفع أن يكون بشر كثيرون يوافقوننا فى العدل، ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد، ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد والعدل، ويخالفوننا فى الوعد والأسماء والأحكام)[٣].

ثم يرد الخياط على ابن الراوندى الملحد الذى نسب جهمًا إلى المعتزلة فيقول: (وأما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة، فهو كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن، ولجَهمُ عند المعتزلة فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم)[٤].

ويروى الخياط عن بعض أكابر المعتزلة شعرًا فى التبرؤ من جهم وأصحابه فيقول: (وفى الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر

فنحن لا ننفكُّ نلقى عارا ... نفر من ذكرهم فرار

ننفيهم عنا ولسنا منهمُ ... ولا همُ منا ولا نرضاهمُ

---

(١) القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٩.

(٢) ابن تمية: منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية جـ ٢ ص ٢٨٨ بتحقيق د. محمد رشاد سالم - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ مؤسسة قرطبة.

(٣) لخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ص ١٢٦ بتحقيق د. نيبرج - الطبعة الثانية سنة ١٩٩٣ الدار العربية للكتاب بالقاهرة.

(٤) الانتصار ص ١٢٦ وقد حكم الخياط على هشام بن الحكم بأنه جاهل بالله كافر به.

إمـــامـــهم جـــهـــم ومـــالجـــهـــم وصحب عمرو ذى التقى والعلم[١]

٥- الخوارج: ويذكر البغدادى سبب هذه التسمية فيقول: (إن واصلاً وعمراً بن عبيد وافقا الخوارج فى تأبيد عقاب صاحب الكبيرة فى النار مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر، ولهذا قيل للمعتزلة: مخانيث الخوارج، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود فى النار سموهم كفرة وحاربوهم، والمعتزلة رأت لهم الخلود فى النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة، ولا جسرت على قتال أهل فرقة منهم فضلاً عن جمهور مخالفيهم)[٢].

ويذكر الجاحظ عن بعض الشعراء ما يفيد نسبة واصل بن عطاء وعمر بن عبيد إلى الخوارج، وذلك فى قوله:

برئـت من الخـــوارج لسـت منـهم من الغـــزال[٣] منهم وابن باب[٤]

ومن قـــوم إذا ذكـــروا عليـــا ولـكنـى احــــبــــه بـكل قـلبـى

يردون الســلام على الســحـــاب واعلـم أن ذلك مـن الصـــواب[٥]

هذه هى أشهر الاسماء التى أطلقها خصوم المعتزلة عليهم، وهى تهدف جميعًا إلى القدح فى المعتزلة وذمهم، ولذلك كان المعتزلة يدافعون عن أنفسهم بالبراءة من هذه الألقاب، ليس هذا فحسب بل اختاروا لأنفسهم أسماءً وألقبًا أطلقوها على أنفسهم تفيد المدح والأطراء وهى:

الأسماء التى أطلقوها على أنفسهم:

١- المعتزلة: هذا الاسم هو أشهر اسماء المعتزلة، وقد مر أن خصومهم أطلقوه عليهم بقصد الذم لهم كما صرح بذلك البغدادى قبل قليل حين ذكر أنهم سموا بذلك لاعتزالهم إجماع الأمة.

---

(١) نفس المصدر ص ١٣٤.
(٢) الفرق بين الفرق ص ٥١.
(٣) هو واصل ابن عطاء.
(٤) و عمرو بن عبيد بن باب.
(٥) الجاحظ: البيان والتبين جـ ١ ص ٢٧ بتحقيق فوزى عطوى - دار صعب - بيروت بدون تاريخ.

ولكن المعتزلة لا يوافقون على هذا الاسم بالمعنى الذى أطلقه عليهم خصومهم، فإنهم لم يجدوا بُدًا من التسمى بهذا الاسم، ولكنهم فسروه تفسيرًا آخر يتضمن المدح والفضل.

يقول ابن المرتضى: إن المعتزلة سموا بهذا الاسم منذ اعتزال واصل بن عطاء وعمر بن عبيد حلقة الحسن البصرى واستقلا بأنفسهما(١).

ولكن هذا الاعتزال لم يكن عن إجماع الأمة، بل كان عن الآراء المستحدثة والمبتدعة يقول ابن المرتضى: (لما خالف واصل أقوال أهل زمانه فى الفاسق واعتزلها كلها واقتصر على المجمع عليه، وهو تسميته فاسقًا سمى هو وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثة، فهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول ورفضوا المحدثات المبتدعة)(٢).

فهو - إذًا - اسم مدح يتضمن فضل المعتزلة الذين لم يوافقوا على ما استحدثه الناس فى أمر مرتكب الكبيرة.

ويعضد ابن المرتضى هذا التفسير ببعض الشواهد من القرآن والحديث، فيقول: (ويحتجون للاعتزال - أى لفضله - بقوله - تعالى - ﴿**وَأَعْتَزِلُكُمْ**﴾ [مريم: ٤٨] ونحوها كقوله - تعالى - ﴿**وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا**﴾ [المزمل: ١٠] وليس إلا بالاعتزال عنهم، واحتجوا من السنة بقوله - ﷺ - (من اعتزل من الشر سقط فى الخير)(٣).

واحتجوا بالخبر الذى رواه سفيان الثورى عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبى - ﷺ - «**ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة**»(٤) وهو تمام الخبر، ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة، فقالوا: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان الثورى بعد ذلك يروى: واحدة ناجية)(٥).

---

(١) بن المرتضى: المنية والأمل ص ٨ بتحقيق د. عصام محمد علي - دار المعرفة الجامعية - بدون تاريخ.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٨.

(٣) هذا الحديث: لم أعثر على تخريجه.

(٤) هذا الحديث: سيأتى تخريجه.

(٥) المنيه والأمل ص ٧.

هكذا يحاول المعتزلة أن يتلمسوا تعليلاً لهذا الاسم الذى اشتهر بالإطلاق عليهم ويستدلون عليه بآيات وأحاديث.

والواقع أن هذه المحاولة لا تساعد المعتزلة، وهذا الاستشهاد لا يؤيد ما يقصدونه من نسبة هذا الاسم إلى المدح والفضل، وذلك من ناحيتين:

الأولى: أن هذا التفسير الذى يذكره المعتزلة مخالف للتفسير الذى يذكره معظم المؤرخين الذين أوردوا قصة اعتزال واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصرى، فالجميع يذكر أن واصلاً خالف إجماع الأمة وأتى برأى جديد مخالف لما عليه سائر الآراء.

الثانية: أن النصوص التى استشهد بها ابن المرتضى على تأييد فضل هذا الاسم بعيدة جدًا فهى عمومات لا يصح تخصيصها، ولا الاعتماد عليها لتفسير اسم المعتزلة.

وبيان ذلك أن قوله - تعالى - ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [مريم: ٤٨] ورد على لسان سيدنا إبراهيم - عليه السلام - ومعنى أعتزاله إياهم أى: المهاجرة بدينه، والذهاب إلى مكان آخر هو بلاد الشام، ينص على ذلك الزمخشرى نفسه حين ذكر تفسير هذه الآية بقوله: أراد بالاعتزال المهاجرة إلى الشام[١] ولم يتعرض الزمخشرى - ولو من بعيد - لذكر أن هذه الآية يمكن أن يعتمد عليها فى مدح اسم الاعتزال الذى يطلق على المعتزلة.

وكذلك قوله تعالى ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً﴾ وارد فى حق النبى - ﷺ - الذى يأمره ربه بأن يهجر هؤلاء القوم الذين كذبوه ولم يؤمنوا به، ومعنى الهجر هنا: أن يجانبهم ويداريهم ولا يكافئهم، ويكل أمرهم إلى الله، فالله يكفيهم[٢].

فالآيتان - إذن - عامتان يصح إطلاقهما على كل أحد، وليس على المعتزلة خاصة. وكذلك الحديثان اللذان استشهد بهما ابن المرتضى لا يساعدانه على مراده.

فالحديث الأول: (من اعتزل من الشر سقط فى الخير)[٣] لم أقف عليه ولم اعثر على تخريجه فى كتب السنة، وعلى فرض صحته فهو أيضًا عام لا يخصص بالمعتزلة دون غيرهم.

---

(١) راجع الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ٩٠.

(٢) راجع الزمخشرى: الكشاف جـ ٧ ص ١٦٩ وتفسير البيضاوى جـ ٥ ص ٣٣٨.

(٣) لم أقف على تخريجه.

وأما الحديث الثاني الذى هو محل جدل بين الفرق الإسلامية حيث تستشهد به كل فرقة، وتذكره على أنها هى المقصودة بالفرقة الناجية المذكورة فى هذا الحديث.

ولكن الصيغة التى أوردها ابن المرتضى لا توجد فى أى من كتب السنة، فابن المرتضى يورد الصيغة التالية: (ستفترق امتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة)[١].

بينما الرواية الصحيحة التى تجمع عليها كتب السنة التى روت هذا الحديث هى: (إن أمتى ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة فتهلك إحدى وسبعين وتخلص فرقة، قالوا يا رسول الله: من تلك الفرقة ؟ قال: الجماعة الجماعة)[٢].

فهذه هى الرواية المشهورة التى تفيد أن النجاه فى الجماعة، وليس فى اعتزالها، فلا يكون للمعتزلة تعلق بها فى تفسير هذا الاسم الذى اشتهروا به وهو اسم المعتزلة.

٢- **أهل التوحيد والعدل**: يطلق المعتزلة على أنفسهم أنهم أهل التوحيد والعدل، فيقول ابن المرتضى: إنهم أهل التوحيد أو الموحدة لقولهم لا قديم مع الله، وأنهم أهل العدل أو العدلية لقولهم بعدل الله وحكمته)[٣].

والمعتزلة يحبون أن يتسمُّوا بهذا الاسم - أهل العدل والتوحيد[٤] - لما فيه من المدح لهم، كما أنه يتضمن أهم أصلين من أصولهم الخمسة وهما أصل التوحيد وأصل العدل، ولا ننسى فى هذا المقام أن أهم موسوعة حوت الفكر الاعتزالى، وأصبحت المعبرة عن آراء المعتزلة قد أتخذت العدل والتوحيد اسمًا لها وأعنى كتاب - " المغنى فى أبواب التوحيد والعدل " للقاضى عبد الجبار بن أحمد.

وقد ذكر هذا الاسم لهم من أهل السنة الشهرستانى حين يقول عن المعتزلة: (إنهم يسمون بأصحاب التوحيد والعدل)[٥].

---

(١) راجع: ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٧.

(٢) ذُكر هذا الحديث بألفاظ متقاربة فى المصادر التالية: مسند الأمام أحمد جـ٣ ص ١٤٥ ومسند أبى يعلى جـ٨ ص ٣٤ وسنن الترمذى كتاب الإيمان باب افتراق الأمة جـ٤ ص ١٢٤ وابن ماجه: كتاب الفتن باب افتراق الأمم جـ٢٢ ص ١٣٢١.

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١.

(٤) راجع المقبلى اليمنى: العلم الشامخ ص ٣٠٠.

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٤٢.

وكذلك ابن القيم الذى يقول عن المعتزلة إنهم : (سموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد)[١] .

٣- **العدلية**[٢]: على الرغم من أن هذا الاسم مندرج فى الاسم السابق إلا أن المعتزلة يفضلون الإنفراد بهذا الاسم، ويرون فيه مدحًا كبيرًا لهم .

يقول الدكتور أحمد صبحى : (يحب المعتزلة أن يتسموا باسم الفرقة العدْلية حيث العدل أهم أصولهم الخمسة، إذ يتضمن أغلب نظرياتهم، فضلاً عن أن الأصول الثلاثة الأخيرة لازمة عنه)[٣] .

ويرى المعتزلة أن هذا الاسم يتضمن منقبة لهم، وذلك لأنهم (قد ذهبوا من جملة ما ذهبوا إلى القول بأنه يجب على الله ما هو أصلح لعباده، ويجب عليه أيضًا إثابة المطيع، فهذا واجب عليه، والعدل الإلهى يقتضى هذا، ويقتضى ألا يخل الخالق بما هو واجب عليه أصلاً من إعطاء كل ذى حق حقه)[٤] .

٤- **أهل الحق**: يرى المعتزلة أن ما يقولونه هو الحق وأنهم أنما يتبعون الحق دون غيرهم وذلك بناءً على اعتقادهم أنهم الفرقة الناجية[٥] .

ويذكر زهدى جار الله أن المعتزلة تسموا بذلك لأنهم كانوا يرون أنفسهم على الحق وأن غيرهم على باطل، وأن هذه الفكرة كانت قديمة عندهم[٦]، ويستدل بما رواه صاحب العقد الفريد أن الخليفة المنصور قال لعمرو بن عبيد : أعنِّى بأصحابك أبا عثمان، قال : ارفع علم الحق يتبعْك أهله[٧]، وهذه الرواية تفيد أنَ المعتزلة ينظرون لأنفسهم ولآرائهم أنها الحق .

---

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة جـ ١ ص ٤١٨ بتحقيق على الدخيل الله - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ هـ - دار العاصمة الرياض.

(٢) راجع ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١.

(٣) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام جـ ١ - المعتزلة - ص ١١٢ - مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية سنة ٢٠٠٤.

(٤) د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص ١٩٥.

(٥) المرجع السابق ص ١٩٥.

(٦) راجع زهدى جار الله: المعتزلة ص ٦.

(٧) راجع هذه الرواية فى العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسى جـ ٢ ص ١٢٣ - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩ م - دار إحياء التراث العربى - بيروت.

وهذه الأسماء الأربعة السابقة تدل على مدحهم فهم اعتزلوا الآراء المستحدثة والمبتدعة وهم كذلك أهل التوحيد والعدل الحقيقيين وهم أهل الحق.

مسائل علم الكلام عند المعتزلة (الأصول الخمسة):

يضع المعتزلة لأنفسهم أصولاً يتميزون بها عن سائر الفرق، ويجعلونها لازمة لكل من أراد أن يتسمى باسم الاعتزال أو أن يكون واحداً من فرقة المعتزلة.

ويحصر المعتزلة هذه الأصول فى خمسة يرون أن من قال بها كلها فهو معتزلى وأن من خالفهم فيها كلها أو فى بعضها فهو إما كافر وإما فاسق وإما مخطئ.

يقول أبو الحسين الخياط: (وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى)[١].

وهذه الأصول الخمسة هى:

التوحيد: وهو تأكيد وحدانية الله وتفرده بالقدم والأزلية التى هى أخص أوصاف الألوهية عندهم، وقد كانت آراء المعتزلة فى التوحيد مدار الصراع مع الفرق السنية جميعًا وغلب عليهم فيها طابع التنزيه ولو على حساب الفهم الواضح للنصوص الثابتة[٢].

ويتحدث القاضى عبد الجبار عن أصل التوحيد عند المعتزلة، فيعرف التوحيد بأنه: (العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه والإقرار به)[٣].

---

(١) الخياط: الانتصار ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) أ. د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٩٩ - الطبعة الثانية سنة ١٩٩١ مكتبة وهبة بالقاهرة.

(٣) القاضى عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ وما بعدها بتحقيق د. عبد الكريم عثمان - الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٦ - مكتبة وهبة. وراجع الإمام الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين جـ ١ ص ٢٣٥ بتحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

ثم يقول القاضى : (وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو : أن يعلم القديم - تعالى - بما يستحق من الصفات ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم مايجب له فى كل وقت وما يستحيل عليه من الصفات فى كل وقت، وما يستحقه فى وقت دون وقت، ثم يعلم أن من هذا حاله لابد أن يكون واحدًا لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه)[١].

ويرى المعتزلة أن من خالف فى التوحيد ونفى عن الله ما يجب إثباته وأثبت ما يجب نفيه فإنه يكون كافرًا[٢].

العدل: هذا الأصل معناه عند المعتزلة : تنزيه الفعل الإلهى عن كل معانى الظلم أو ما يخل بالعدل الإلهى، ولقد تمسك المعتزلة بهذا الأصل حتى إنهم سموا به وأولوه عناية خاصة[٣].

فإذا كانت الوحدانية هى أخص صفات الذات الإلهية، فإن العدل هو أخص صفات الفعل الإلهى[٤].

ويبين القاضى عبد الجبار مراد المعتزلة من العدل فيقول : (اعلم أن المقصد به - أى العدل - أن يبين أنه - تعالى - لا يفعل إلا الحسن، ولابد من أن يفعل الواجب ولا يُتَعَبَدَّ بما يُتَعَبَدَّ به إلا على وجه يحسن)[٥].

ويقول أيضًا (إن معنى أنه - تعالى - عدْل أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه)[٦].

ومن مقتضيات أصل العدل عند المعتزلة:-

- القول بالتحسين والتقبيح العقليين أى بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٩.

(٢) نفس المصدر ص ١٢٦.

(٣) د. المغربى: الفرق الإسلامية ص ٢٣٦.

(٤) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ ١ ص ١٤١

(٥) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٦ ص ٥ بتحقيق د. محمود قاسم و د. إبراهيم مدكور الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

(٦) شرح الأصول الخمسة.

الذاتيين فى الأشيا، وعلى إدراك الحكم الواجب اتباعه والذى يثاب ويمدح فاعله ويلام ويعاقب تاركه.

- وجوب اللطف والصلاح على الله - تعالى - وهو أن يفعل - سبحانه - كل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يصل إلى حد الإجبار والإكراه على ذلك.

- حرية الإنسان وقدرته الموجده لأفعاله دون تدخل من قدرة الله - تعالى -[١].

ويرى المعتزلة أن من خالفهم فى العدل فإنه يكفر كمن خالفهم فى التوحيد.

يقول القاضى عبد الجبار: (من خالف فى العدل وأضاف إلى الله - تعالى - القبائح كلها من الظلم والكذب وإظهار المعجزات على الكذابين وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم والإخلال بالواجب فإنه يكفر أيضًا)[٢].

الوعد والوعيد: يتصل هذا الأصل بأصل العدل وينبثق منه، إذ أنه يقوم على ضرورة مجازاة المحسن بإحسانه والمسئ بإساءته، ولا يجوز أن يخلف الله وعده أو وعيده[٣].

ويعرف المعتزلة الوعد بأنه: كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه فى المستقبل[٤].

ويعرفون الوعيد بأنه: كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه فى المستقبل[٥].

ويرى المعتزلة أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يجب أن يفعل ما وعد به وتوعَّد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب.

ويفصل المعتزلة القول فيمن خالفهم فى هذا الأصل، ويرون أن المخالف لهم على ثلاثة أحوال:

---

(١) راجع د. الشافعى: مدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٨٩ - ٩٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٥.

(٣) الفرق الكلامية الإسلامية ص ٢٦٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤.

(٥) نفس المصدر ص ١٣٥.

الأول: من خالفهم فى الوعد والوعيد وقال: إن الله ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب ألبتة، فإنه يكون كافرًا لأنه رد ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

الثانى: من خالفهم وقال: إن الله وعد وتوعد لكنه يجوز أن يخلف فى وعيده، لأن الخلف فى الوعيد كرم، فإنه يكون كافرًا لإضافة القبيح إلى الله - تعالى -.

الثالث: من خالفهم وقال إن الله وعد وتوعد ولا يجوز أن يخلف فى وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله - تعالى - فإنه يكون مخطئًا(١).

المنزلة بين المنزلتين: يمثل هذا الأصل البداية التاريخية للمعتزلة، ويعنى هذا الأصل عند المعتزلة أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا بل هو فاسق، فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتى الكفر والإيمان، واعتبروه وسطًا بينهما فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر، لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان، ولا يهوى إلى حضيض الكفر(٢).

ويعرف المعتزلة هذا الأصل فيقولون عن المنزلة بين المنزلتين: هى العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين(٣).

ويرون أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا، بل يسمى فاسقًا وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الإسمين وحكم بين الحكمين(٤).

ويرى المعتزلة أن من خالفهم فى هذا الأصل ثلاثة أنواع:

الأول: من قال: إن حكم مرتكب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافرًا، لأنا نعلم خلافه من دين النبى - ﷺ - والأمة ضرورة.

الثانى: من قال: حكمه حكم المؤمنين فى الموالاة والتعظيم فإنه يكون فاسقًا، لأنه خرق إجماعًا مصرحًا به على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة.

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٥.
(٢) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٥٤.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٩.
(٤) نفس المصدر ص ١٤٠.

الثالث: من قال ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر، وإنما أسميه مؤمنًا فإنه يكون مخطئًا[١].

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

يعرف المعتزلة هذا الأصل:

فيعرفون الأمر بأنه: قول القائل لمن دونه فى الرتبة افعل.

ويعرفون النهى بأنه: قول القائل لمن دونه لا تفعل[٢].

والمعروف هو: كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه[٣].

والمنكر هو: كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه[٤].

وهذا الأصل هو الأصل العملى الوحيد عند المعتزلة، إذ الأصول الأخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عمليًا، فقد عرفت سيرة رجالهم بجهاد الزنادقة والفساق فضلاً عن التصدى للمعترضين للإسلام[٥].

ويرى المعتزلة أنه لا خلاف فى وجوب هذا الأصل، ويستدلون عليه بالكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

(فالله مدحنا على ذلك فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك)[٦]. وأما السنة فهو قول النبى - ﷺ - (ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل)[٧].

وأما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك[٨].

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٧.

(٢) نفسه ص ١٤١.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٤١.

(٤) نفس المصدر ص ١٤١.

(٥) فى علم الكلام جـ ١ ص ١٦٦.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢.

(٧) هذا الحديث: لم أقف على تخريجه.

(٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢.

ولكن المعتزلة يذكرون شروطًا وقيودًا حتى يتم هذا الأصل، فإن وجدت هذه الشروط وجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإن زالت هذه الشروط سقط ذلك الأصل ولم يجب، من هذه الشروط ما يلى: -

أن يعلم أن المأمور به معروف وأن المنهى عنه منكر.

ومنها: أن يعلم أن المنكر حاضر ويغلب على ظنه وقوعه.

ومنها: أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه.

ومنها: أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيرًا.

ومنها: أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى إلى مضرة فى ماله أو فى نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص(١).

ثانيًا: أهل السنة والجماعة(٢): يطلق مصطلح أهل السنة والجماعة بإطلاقين: عام وخاص.

فأما الإطلاق العام: فإنه يطلق فى مقابل الشيعة، فالمسلمون - عمومًا - قسمان: أهل السنة والشيعة(٣).

وأما الإطلاق الخاص: فإنه يشمل فرق الإسلام التى تلتزم بالسنة وهى طريقة النبى ﷺ، وتتبع الجماعة وهم الصحابة(٤)، وهذا الإطلاق الخاص يجمع كثيرًا من فرق الإسلام.

ويتحدث البغدادى عن أهل السنة بهذا المفهوم الخاص باعتبارهم الفرقة الناجية من بين فرق الإسلام وهم (أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث دون من يشترى

---

(١) راجع بالتفصيل فى هذه الشروط: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٤ وما بعدها.

(٢) يذكر أن أول من استخدم هذا المصطلح هو سيدنا عبد الله بن عباس رضى الله عنهما كما أورد ذلك ابن كثير فى تفسير سورة آل عمران فى قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ﴾ [آل عمران: ١٠٦] قال ابن عباس: يعنى يوم القيامة حين تبيض وجوه أهل السنة والجماعة وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة. راجع تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٩٢.

(٣) راجع: د. جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ١٥ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٥ - دار الكتب اللبنانى.

(٤). أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٥٩.

لهو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم ومحدثوهم، ومتكلمو أهل الحديث منهم كلهم متفقون على مقالة واحدة فى توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته، وفى أسمائه وصفاته، وفى أبواب النبوة والإمامة، وفى أحكام العُقبى وفى سائر أصول الدين)[١].

ويذكر البغدادى أنه يدخل فى هذه الجملة (جمهور الأمة وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة والأوزاعى والثورى وأهل الظاهر)[٢].

والواقع أن هذا البحث سيتناول اتجاهين من أهل السنة يعتبران هما أشهر ممثلى أهل السنة الذين كان لآرائهم أثر كبير فى المسائل العقدية والمباحث الكلامية، وهذان الاتجاهان هما:

أولاً: أهل النظر العقلى، وهم متكلمو أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية).

ثانيًا: أهل الظاهر وهم أهل الحديث ومن وافقهم فى الاعتماد على الظاهر.

وهذان الاتجاهان من أهل السنة - بالإضافة إلى المعتزلة - هم الذين سيدور هذا البحث حول آرائهم فى المسائل العقدية.

والواقع أننى اعتمدت فى هذا التقسيم لأهل السنة على ما ذكره تاج الدين السبكى فى معتقد أهل السنة والجماعة وفرقهم فقال: (إعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب وما يجوز وما يستحيل، وإن اختلفوا فى الطرق والمبادئ الموصلة لذلك)[٣].

أى أن أهل السنة متفقون فى أصول الدين وأساس الاعتقاد وإن اختلفوا فى طرق فهم أصول الدين فمنهم من يقف عند حد الظاهر لا يتجاوزه - وهم أهل الظاهر - ومنهم من يميل إلى إدخال العقل فى فهم مبادئ وأصول الدين - وهم المتكلمون.

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٣٩ بتحقيق محمد عثمان الخشت - مكتبة ابن سينا بالقاهرة بدون تاريخ.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٩.

(٣) الزبيدى: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٨ - دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

ثم يقول ابن السبكى: (فهم - أى أهل السنة - بالاستقراء ثلاثة طوائف:

الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعنى: الكتاب والسنة والإجماع.

الثانية: أهل النظر العقلى والصناعة الفكرية، وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعرى، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدى)[١].

وسوف نعرف بهذين الاتجاهين من أهل السنة فيما يلى:

أهل الظاهر: نشأت المدرسة الظاهرية فى المشرق على يد الفقيه البغدادى داود بن على، وبلغت أوجها بالمغرب على يد المفكر الأندلسى الشهير ابن حزم، وهى تمثل مع الحنابلة النزعة النصية، أو هم متكلمة أهل الحديث بينما يعتبر الإشاعرة والماتريدية متكلمة أهل الرأى بين المنتمين لأهل السنة، والجميع يُطلق عليهم أهل السنة فى مواجهة المعتزلة والخوارج والشيعة[٢].

ويقوم مذهب أهل الظاهر تجاه نصوص الشرع على التمسك بطواهر النصوص الشرعية، ويرفضون الرأى والقياس.

فهم (يأخذون بظواهر النصوص القرآنية والنبوية فى الفروع والأصول فى الإحكام والاعتقاد، فالمهم عندهم اعتماد النص والإجماع)[٣].

ويصور لنا الشهرستانى مذهب أهل الظاهر فيقول: (ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصفهانى وغيره من لم يجوز القياس والاجتهاد فى الأحكام وقال: الأصول فى الكتاب والسنة والإجماع فقط)[٤].

ويبين ابن حزم أصول المذهب الظاهرى فيقول: (إن الدين الذى كلفنا به ربنا ولم يجعل لنا مخلصًا من النار إلا باتباعه مبين كله فى القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ

---

(١) والفرقة الثالثة من أهل السنة هم المتصوفة الذين يذكرهم السبكى بأنهم أهل الإشارة نفس المصدر جـ ٢ ص ٩. ولكن آرائهم ليست داخلة فى موضوع بحثنا الذى سيقتصر على الفرقتين أو الطائفتين الأوليين.

(٢) د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص ٨١ - ٨٢.

(٣) د. نور الدين الخادمى: الدليل عند الظاهرية ص ٤٠ الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ - دار ابن حزم.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٦٣.

وإجماع الأمة، ولا يحل لأحد أن يفتى ولا أن يقضى ولا أن يعمل فى الدين إلا بنص القرآن الكريم، أو نص صحيح عن رسول الله، أو إجماع متيقن من أولى أمر منا لا خلاف فيه من أحد منهم)[١].

فأهل الظاهر لا يعتمدون إلا على نصوص القرآن ونصوص السنه وإجماع العلماء المعتد بإجماعهم.

وفيما يخص مسائل العقيدة نجد أن أهل الظاهر يقفون على ظاهر النص ولا يتعدونه ولا يتصرفون فيه بالتأويل، وهذا مبدأ عام عند أهل الظاهر ويتحدث الشهرستانى عن هذا فيقول: (فأما أحمد بن حنبل وداود بن على الأصفهانى وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، وسلكوا طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أن الله عز وجل لا يشبه شيئًا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل فى الوهم فالله خالقه ومقدره عز وجل.

وسنرى خلال عرضنا للمسائل العقدية فى هذا البحث خاصة فى مسألة الصفات الإلهية مدى تمسك أهل الظاهر بنصوص الشرع الواردة فى الصفات واعتمادهم على المعنى الحقيقى لهذه النصوص ومنعهم للتأويل فيها.

الأشاعرة: تنسب مدرسة الأشاعرة إلى مؤسسها الإمام أبى الحسن الأشعرى الذى نشأ على مذهب الاعتزال مدة طويلة حتى كان من أئمتهم المناظرين والمدافعين عن مذهبهم، ثم تحول عن الاعتزال[٢]. لينشأ مذهبًا جديدًا يمكن أن نسميه: علم الكلام السنى.

---

(١) بن حزم: النبذة الكافية فى أحكام أصول الدين ص ١٧ بتحقيق محمد أحمد عبد العزيز الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية.

(٢) تعددت الروايات والآراء والمذاهب حول سبب هذا التحول ولم يعرف سببها الحقيقى حتى اليوم، فمن الباحثين من يرى أن التحول كان بسبب رؤية منامية رأى فيها الأشعرى النبى - صلى الله عليه وسلم - يأمره بأن ينصر المذاهب المروية عنه. أنظر ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى ص ٤٠ - ٤١ - الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤ هـ - دار الكتاب العربية، وراجع السبكى طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٣٤٨ وما بعدها بتحقيق د. محمود الطناحى و د. عبد الفتاح الحلو دار هجر للطباعة سنة ١٤١٣ هـ.
وقيل إن تحوله كان بسبب أنه لما تبحر فى الاعتزال كان يورد الأسئلة على أساتذته - خاصة الجبائى - فلم يجد لديهم جوابًا شافيًا - نفس المصدرين السابقين، ومنهم من يذكر انه قعد فى بيته خمسة عشرة يومًا ثم خرج وأعلن هذا التحول على المنبر. نفس المصدرين السابقين. =

(ويمثل الإمام أبو الحسن الأشعرى نقطة تحول هامة فى الفكر الإسلامى بعامة وعلم الكلام بخاصة، فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السنة - وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين - تدين بمذهبه، أو بالأحرى المذهب المنسوب إليه، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفًا به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسن أبو الحسن الخوض فيه، وذلك بعد أن كان المحدثون والفقهاء ينفرون الناس من الأقتراب منه)(١).

ولقد نجح الأشعرى فى أن يكوّن مدرسة كبرى لا تقل فى تاثيرها عن مدرسة المعتزلة، واستطاعت هذه المدرسة أن تنجب تلاميذا كباراً صار لهم شأن وأى شأن فى تاريخ علم الكلام(٢).

= ومن الباحثين من يذكر أن الأشعرى أراد من وراء تحوله هذا أن يجد حلاً وسطًا بين النصيين والعقليين أو بين المتكلمين وأهل الحديث. أنظر د / أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ ٢ ص ٥٤ وما بعدها وأنظر د. جلال موسى: نشأة الأشعرية ونطورها ص ١٧٥ وما بعدها.

ومن الباحثين من يرى أن التحول كان بسبب المناظرة الشهيرة بين الأشعرى وشيخه الجبائى فى الأخوة الثلاثة وهى مسالة الصلاح والأصلح وأن هذا الأخير عجز عن الجواب مما دفع الأشعرى إلى ترك مذهبه، أنظر: ابن السبكى: طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٣٥ وما بعدها.

ومن الباحثين من يذكر أن الأشعرى لما رأى كراهية الشعب للمعتزلة أراد أن يحقق لنفسه أمجاداً شخصية فانقلب عليهم و وقد ذكر هذا الرأى الأخير أستاذنا الدكتور / محمد عبد الستار نصار - رحمه الله - وفنده مبينًا أنه يحتوى على اتهام خطير لشخصية لها مكانتها فى الفكر الإسلامى وهو الإمام الأشعرى. أنظر د. نصار: المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ١٦٢ - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ م - دار الأنصار بالقاهرة.

ولكن أستاذنا الدكتور أحمد عجيبه يرى أن الأقرب للعقل فى مسألة تحول الأشعرى عن الاعتزال أن يكون هناك أكثر من سبب وأكثر من مرحلة فى هذا التحول: فربما انتاب الأشعرى حالة من القلق الفكرى خاصة بعد أن اظهر عدم اقتناعه بما يلقيه إليه الجبائى استاذه فى الاعتزال من آراء وأفكار ولذلك كان يوجه إليه الأسئلة ويورد عليه الاستشكالات التى كان يرى أن الإجابة عليها غير مقنعة وغير كافية بالمطلوب ونتج عن هذا أن انتابته الحيرة ولهذا سأل الله أن يهديه الطريق المستقيم وما تبع ذلك من رؤيا النبى - ﷺ- فى المنام وبعد هذا اتخذ القرار بالتحول رسميًا أمام الناس وتبرأ من الاعتزال وأقلع عن الآراء التى كان يتبناها ويدافع عنها ويؤمن بها.

أنظر: أستاذنا الدكتور أحمد عجيبة: من الذين تحولوا عن الاعتزال - أبو الحسن الأشعرى ص ١٤١ - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩.

ولكن المشكلة تبقى قائمة ولم يكشف الستار عن حقيقة هذا التحول حتى اليوم راجع د. جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ١٧٥.

(١) فى علم الكلام جـ ٢ - الأشاعرة - ص ٤٣.

(٢) علم الكلام ومدارسه ص ٢٦٩.

ويذكر استاذنا الدكتور أحمد عجيبه أن فريقًا كبيرًا من العلماء والباحثين ذهبوا إلى أن الأشعرى - بعد تحوله - اتخذ موقفًا وسطًا سواء بين المعتزلة والحشوية أو بين المتكلمين والفقهاء والمحدثين(١).

وكذلك يذكر الدكتور حسن الشافعى أن الأشعرى: (اختار خطًا ينزع إلى الاعتدال والتوسط فى مجال المعرفة بين الوحى والعقل، وفى الإلهيات بين التشبيه والتنزيه، وفى الإنسانيات بين الجبر والتفويض)(٢).

ويقسم الباحثون تاريخ المدرسة الأشعرية إلى عدة مراحل وأطوار:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة، ويمثلها مؤسس المدرسة الإمام الأشعرى(٣).

المرحلة الثانية: مرحلة صياغة المذهب، ويمثلها أعلام المذهب الأشعرى فى هذه الفترة وأشهرهم على الإطلاق القاضى الباقلانى الذى صاغ هذا المذهب وبناه بناءً منهجيًا.

ويتحدث ابن خلدون عن دور الباقلانى فى المذهب الأشعرى فيقول: (وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى، واقتفى طريقه من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلانى فتصدر للإمامة فى طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها، وجَمُلت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية)(٤).

إذن - وضع الباقلانى القواعد المنهجية الهامة للمذهب الأشعرى فـ(القيمة الكبرى لعمل الباقلانى كانت فى التنهيج وفى بناء مذهب الأشاعرة الكلامى والاعتقادى بناءً

---

(١) من الذين تحولو عن الاعتزال - الأشعرى - ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٨٧.

(٣) راجع: نشأة الأشعرية ص ١٦٥ والمدخل لدراسة علم الكلام ص ٨٨.

(٤) ابن خلدون: المقدمة جـ ٢ ص ٤٦٥ بتحقيق د. على عبد الوحد وافى طبعة مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦.

منظمًا، لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التى تنبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها على بعض)[١].

ومن أعلام المذهب الأشعرى فى هذه المرحلة عبد القاهر البغدادى الذى يتجلى دوره فى المذهب الأشعرى حين صاغه لا على أنه فكر لفرقة من فرق المتكلمين، وإنما على أنه عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين)[٢].

ومن أعلام الأشاعرة فى هذه المرحلة إمام الحرمين الجوينى الذى تابع أسلافه الأشاعرة فى نشر المذهب وشرحه كما يقول ابن خلدون عن إمام الحرمين: إنه (أملى فى الطريقة - أى الطريقة الأشعرية - كتابه الشامل، وأوسع القول فيه ثم لخصه فى كتاب الإرشاد واتخذه الناس إمامًا لعقائدهم)[٣].

المرحلة الثالثة مرحلة اكتمال العقيدة: ويمثل هذه المرحلة من أعلام الأشاعرة حجة الإسلام الغزالى ومحمد بن تومرت والشهرستانى[٤].

المرحلة الرابعة مرحلة علم الكلام الفلسفى: ويمثل هذه المرحلة الفخر الرازى وعضد الدين الإيجى[٥].

المرحلة الخامسة مرحلة التدهور والتقليد: ويحددها الباحثون من القرن التاسع إلى الثالث عشر وهى المرحلة التى نضب فيها معين الأصالة فى الفكر الأشعرى ليدخل فى دور التقليد والشروح والحواشى[٦].

الماتريدية: تمثل الماتريدية الجناح الثانى لعلم الكلام على مذهب أهل السنة والجناح الأول هم الأشاعرة[٧].

---

(١) راجع مقدمة تحقيق كتاب التمهيد للباقلانى للدكتور عبد الهادى أبو ريده ص ١٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧.

(٢) فى علم الكلام جـ ٢ ص ١١٥.

(٣) ابن خلدون: المقدمة جـ ٢ ص ٢٦٥.

(٤) فى علم الكلام جـ ٢ ص ١٦٥.

(٥) نفس المرجع جـ ٢ ص ٢٧٧.

(٦) نفس المرجع جـ ٢ ص ٣٧٥.

(٧) المدخل لدراسة علم الكلام ص ٨٩.

وتنتسب هذه المدرسة إلى الإمام أبى منصور الماتريدى الذى يعد المؤسس للاتجاه الكلامى فى المذهب الحنفى، وتلقى على يديه الكثير من التلاميذ والأتباع وامتدت آثار هذه المدرسة فى أنحاء عديدة من البلاد الإسلامية[١].

يقول طاش كبرى زاده عن الإمام الماتريدى ومماثلته للأشعرى فى المكانة:

(إن رئيس أهل السنة فى علم الكلام رجلان: أحدهما حنفى والآخر شافعى، أما الحنفى فهو أبو منصور الماتريدى، وأما الآخر فهو شيخ السنة أبو الحسن الأشعرى)[٢].

ومن اللافت للنظر أن الإمام الماتريدى - برغم مكانته الكبيرة - لم يحظ بالاهتمام والعناية التى حظى بها الإمام الأشعرى، بل لقد أهمل تاريخه أهمالاً غير لائق كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى[٣].

والواقع أن هناك تقارباً شديداً فى الآراء بين رأى الأمام الماتريدى وأتباعه، ورأى المدرسة الأشعرية.

وفى هذا يقول استاذنا الدكتور أحمد عجيبة: (لا يختلف منهج الماتريدى عن منهج الأشعرى فى سماته الأساسية، فهما وليدا ظروف فكرية واحدة، وسلكا طريقًا وسطًا بين المعتزلة والحشوية للتخلص من غلو هؤلاء وهؤلاء، واتفقا على كثير من المسائل الأساسية، ولم يختلفا إلا فى بعض الفروع والتفاصيل أو فى بعض المسائل التى ليست بذات خطر كبير.

فالسمة الأساسية لمنهج الماتريدى هى التوسط بين طرفى الغلو وهو نفس المنهج الذى سلكه الأشعرى.

فالخلاف بينهما جزئى أو فرعى، وهو يرجع إلى فهم الألفاظ وبيان المراد منها، أو

---

(١) الفرقة الكلامية ص ٣٤١.

(٢) طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٧٦.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٣١٧ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٠.

يرجع إلى سوء الفهم وهذا الخلاف لا يوجب التنابذ والتقاطع، ولا يقضى أن يبدع أحدهما الآخر أو يكفر أحدهما الآخر، فلقد عصمهم الله من ذلك)[١].

ويقول أبو عذبة فى مكانة الشيخين الأشعرى والماتريدى: (اعلم أن مدار جميع عقائد أهل السنة والجماعة على كلام قطبين أحدهما الإمام أبو الحسن الأشعرى، والثانى الإمام أبو منصور الماتريدى، فكل من اتبع واحدًا منهما اهتدى وسلم من الزيغ والفساد فى عقيدته)[٢].

ثم يذكر أبو عذبة الاتفاق بين الأشاعرة والماتريدية فى أصول العقيدة وأن الخلاف بينهما يسير فيقول: (اعلم أن الأشاعرة والماتريدية متفقون فى أصل عقيدة أهل السنة والجماعة، والخلاف الظاهر بينهما فى بعض المسائل فى بادئ الرأى لا يقدح فى ذلك، ولا يوجب صيرورة أحدهما مبتدعًا، ولا كون أحدهما مبدعًا للآخر طاعنًا فى دينه، لأنها أمور جزئية فرعية)[٣].

ويذكر الدكتور حسن الشافعى أن الخلاف بين الفرقتين لا يعدو بضع عشرة مسألة[٤].

وقد حدد أبو عذبة هذه المسائل فى قسمين رئيسيين هما:

المسائل المختلف فيها اختلافًا لفظيًا: وقد ذكر أنها ست مسائل[٥].

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد عجيبة: من الذين تحولوا عن الأعتزال - أبو الحسن الأشعرى - ص ٢١٤ - ٢١٥، ولكن أستاذنا يشير فى نفس الوقت إلى أن هذا المنهج لم ينفرد به الأمامان الأشعرى الذى ظهر فى قلب عاصمة الخلافة الإسلامية - بغداد والماتريدى الذى ظهر فى أقصى الشرق فى سمرقند وبلاد ما وراء النهر ولكن شاركهما فى هذا المنهج الإمام أبو جعفر الطحاوى الذى أعلن بيان أهل السنة والجماعة فى مصر انتصارًا لمذهب أهل السنة.

(٢) أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

(٣) نفس المصدر ص ٥.

(٤) المدخل لدراسة علم الكلام ص ٨٩ .

(٥) وهذه المسائل هى:

١ - الاستثناء فى الإيمان.

٢ - السعيد هل يشقى والشقى هل يسعد أم لا ؟

٣- هل الكافر ينعم أم لا ؟

٤ - رسالة الأنبياء هل تبقى بعد موتهم أم لا ؟

٥- الإرادة ملزومة للرضا ؟

٦ - مسالة إيمان المقلد ؟

المسائل المختلف فيها اختلافًا معنويًا: وقد ذكر أنها ستة أيضًا[١].

مسائل علم الكلام عند أهل السنة:

يذكر البغدادى أن جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والقراء والمفسرين متفقون على جملة من الأصول والأركان سواء فى أبواب الألوهية مثل توحيد الصانع ومعرفة صفاته وعدله وحكمته، أو فى باب النبوة، أو فى أبواب السمعيات. وهذه الأركان يجب على كل سنى موحد اتباعها والقول بها، ومن خالفها يحكم عليه بالضلال.

يقول البغدادى: (قد اتفق جمهور أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين كل ركن منها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته، ولكل ركن منها شعب، وفى شعبها مسائل اتفق أهل السنة فيها على قول واحد، وضللوا من خالفهم فيها)[٢].

ويذكر البغدادى هذه الأركان إجمالاً فيقول:

(وأول الأركان التى رأوها من أصول الدين: إثبات الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم).

الركن الثانى: العلم بحدوث العالم فى أقسامه من أعراضه وأجسامه.

والركن الثالث: فى معرفة صانع العالم وصفات ذاته.

والركن الرابع: فى معرفة صفاته الأزلية.

والركن الخامس: فى معرفة أسمائه وأوصافه.

والركن السادس: فى معرفة عدله وحكمته.

---

(١) وهذه المسائل هى:
١- هل يجوز لله أن يعذب العبد المطيع أم لا ؟
٢- معرفة الله هل هى واجبه بالعقل أم بالشرع ؟
٣- صفات الأفعال هل هى قديمة أم حادثة ؟
٤- كلام الله القائم بذاته هل يجوز أن يسمع أم لا ؟
٥- جواز تكليف العبد ما لا يطقيه ؟
٦- عصمة الأنبياء عن المعاصى ؟

(٢) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٣٩.

والركن السابع: فى معرفة رسله وأنبيائه.

والركن الثامن: فى معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء.

والركن التاسع: فى معرفة ما أجمعت عليه الأمة من أركان شريعة الإسلام.

والركن العاشر: معرفة أحكام الأمر والنهى والتكليف.

والركن الحادى عشر: معرفة فناء العباد، وأحكامهم فى المعاد.

والركن الثانى عشر: الخلافة والإمامة، وشروط الزعامة.

والركن الثالث عشر: فى أحكام الإيمان والإسلام فى الجملة.

والركن الرابع عشر: فى معرفة أحكام الأولياء، ومراتب الأئمة الأتقياء.

والركن الخامس عشر: فى معرفة أحكام الأعداء من الكفرة وأهل الأهواء.

فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها وضللوا من خالفهم فيها.

وفى كل ركن منها مسائل أصول ومسائل فروع، وهم مجمعون على أصولها وربما اختلفوا فى بعض فروعها اختلافًا لا يوجب تضليلاً ولا تفسيقًا[1].

هذه هى الأصول الإجمالية لعقائد أهل السنة ومسائل علم الكلام عندهم، وقد قام أهل السنة فى مختلف عصورهم بشرح هذه الأصول وبيانها والاستدلال عليها، وكثرت مؤلفاتهم فى ذلك.

فالإمام الأشعرى يشرح هذه الأصول فى كتبه خاصة رسالته إلى أهل الثغر المسماة بأصول أهل السنة والجماعة[2] والإمام الباقلانى يذكر هذه الأصول فى الإنصاف[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٠ وما بعدها.

(٢) راجع الأشعرى: أصول أهل السنة والجماعة ص ٦٢ وما بعدها بتحقيق د. محمد السيد الجليند المكتبة الأزهرية للتراث بدون تاريخ.

(٣) راجع الباقلانى: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ١٣ وما بعدها بتحقيق زاهد الكوثرى الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٠ م المكتبة الأزهرية للتراث.

والإمام البغدادى يشرح هذه الأصول شرحًا وافيًا فى اصول الدين - بعد آن أجملها فى الفرق بين الفرق فى خمسة عشر ركنًا وأصلاً كما مر - وفى أصول الدين يشرح هذه الأركان الخمسة عشر، ويفرع على كل أصل خمسة عشرة مسألة وفرعًا، فيكون ناتج شرح البغدادى لأصول أهل السنة مائتين وخمسة وعشرين مسألة(١).

وكذلك الجوينى يشرح قواعد أهل السنة بإختصار فى لمع الأدلة(٢).

وكذلك أهل السنة من الماتريدية الذين شرحوا عقيدة أهل السنة الإمام الماتريدى فى كتاب التوحيد(٣).

والنسفيان - أبو المعين فى تبصرة الأدلة(٤)، وأبو البركات فى الاعتماد(٥).

وكذلك من أهل الظاهر من شرح عقيدة أهل السنة ابن حزم فى الدرة فيما يجب اعتقاده(٦)، وفى جزء كبير من الفصل وغيره من أهل الظاهر مثل: الأمام أحمد، والبخارى، وابن قتيبة، والدارمى(٧).

●●●

---

(١) راجع البغدادى: أصول الدين ص ١ وما بعدها - الطبعة الثالثة ١٩٨١ م - دار الكتب العلمية.

(٢) راجع الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص ٨٥ وما بعدها بتحقيق د. فوقية حسين محمود الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ م - عالم الكتب.

(٣) راجع الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٦٥ وما بعدها بتحقيق د. بكر طوبال أوغلى و د. محمد آروش - دار صادر بدون تاريخ.

(٤) راجع: أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة فى أصول الدين بتحقيق د. حسين آتاى طبعة أنقرة سنة ١٩٩٣.

(٥) راجع أبو البركات النسفى: شرح العمدة فى عقيدة أهل السنة والجماعة ص ١٩ وما بعدها بتحقيق د. عبد الله إسماعيل الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠ م - مكتبة الدار للطباعة بالزقازيق.

(٦) راجع ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ١٧٣ وما بعدها بتحقيق د. أحمد بن ناصر الحمد. و د. سعيد بن عبد الرحمن القذفى الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ مكتبة التراث بمكة المكرمة. وراجع له: الفصل جـ ٣ ص ١ وما بعدها مكتبة الخانجى بدون تاريخ.

(٧) راجع مؤلفات هؤلاء الأئمة فى مجموعة عقائد السلف بتحقيق د. على سامى النشار وعمار جمعى الطالبى الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٧ دار السلام بالقاهرة.

المبحث الثاني:

أبرز المناهج عند المتكلمين

أولاً: تعريف المنهج في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: المنهج في اللغة مأخوذ من النهج، وهو الطريق الواضح الذي يسير الإنسان على وفقه.

يقول ابن فارس: (النهج الطريق، ونهج لي الأمر أوضحه، وهو مستقيم المنهاج، والمنهج الطريق أيضًا، والجمع المناهج)[١].

ويقول ابن منظور: (المنهاج: الطريق الواضح، وفلان يستنهج نهج فلان أي يسلك مسلكه)[٢].

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨] أي سبيلاً وسنة[٣].

وفي الاصطلاح: كثرت تعريفات المنهج الإصطلاحية، وكلها تدور حول المعنى اللغوي الذي يتضمن الكشف والوضوح، ومن ذلك ما يلي:

يعرف الدكتور عبد الرحمن بدوي المنهج بالمعنى الاصطلاحي فيقول: إنه (الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة)[٤].

وقيل في تعريف المنهج إصطلاحًا إنه: (خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر، ويتبعها للوصول إلى نتيجة)[٥].

---

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ٥ ص ٢٨٨ بتحقيق: عبد السلام هارون الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢ - اتحاد الكتاب العرب.

(٢) ابن منظور: لسان العرب جـ ٢ ص ٣٨٣ - الطبعة الأولى - دار صادر - بيروت.

(٣) الطبري: جامع البيان في تاويل القرآن جـ ١٠ ص ٣٨٧ بتحقيق أحمد محمد شاكر الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ م - مؤسسة الرسالة.

(٤). عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي ص ٥ - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧ وكالة المطبوعات بالكويت.

(٥) يوسف خياط: معجم المصطلحات العلمية والفنية ص ٦٩٠ دار الجيل بدون تاريخ.

وقيل: المنهج هو: (وسيلة محددة توصل إلى غاية محدده)[١].

وقيل فى تعريفه إنه: (الطريق الواضح فى التعبير عن شئ، أو فى عمل شئ، أو فى تعلم شئ طبقًا لمبادئ معينة وبنظام معين بغية الوصول إلى غاية معينة)[٢].

فالمنهج هو الطريق البين الذى يسير فيه الباحث فى أى مجال من مجالات المعرفة بهدف الوصول إلى نتيجة معينة فى ذلك المجال.

ومن هذه المجالات المعرفية مجال علم الكلام الذى يتخذ فيه أصحابه طرقًا ومناهج متعددة للوصول إلى نتائج محددة فى هذا العلم.

وقد كانت أبرز المناهج التى اعتمد عليها المتكلمون فى بحثهم للمسائل الكلامية ثلاثة مناهج هى:

المنهج النقلى.

المنهج العقلى.

المنهج اللغوى، وهذا الأخير هو موضوع دراستنا الذى سنتوسع فى بيانه فى الباب الأول من هذا البحث، ولذلك سنلقى نظرة سريعة - أولاً - على المنهجين النقلى والعقلى فى هذا المدخل:

المنهج النقلى: يمكن أن نعرف المنهج النقلى عند المتكلمين بأنه:

الطريقة التى يتبعها المتكلمون اعتماداً على الأدلة السمعية بهدف الوصول إلى نتيجة ما إثباتًا أو نفيًا.

ومعنى ذلك أن المتكلمين يعتمدون على الأدلة النقلية فى كل مسألة من المسائل الكلامية التى يمكن أن يستدل عليها بالأدلة السمعية سواء فى إثبات ما يريدون إثباته أو نفى ما يريدون نفيه، وهذا أمر فى غاية الوضوح نراه عند المتكلمين حين يستدلون على آرائهم، أو على نفى أراء خصومهم بالآيات والأحاديث.

---

(١) مجدى وهبة: معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب ص ٣٩٣ مكتبة لبنان سنة ١٩٨٤م.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفى ص ٢٣١ دار الكتاب اللبنانى سنة ١٩٨٢.

والواقع أن للمنهج النقلى القائم على الدليل السمعى أهمية قصوى عند المتكلمين سواء من أهل السنة أو من المعتزلة.

فعند متكلمى أهل السنة نجد القاضى الباقلانى يذكر أن الطرق التى يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه:

١ - كتاب الله - عز وجل.

٢ - سنة رسوله ﷺ.

٣ - إجماع الأمة.

٤ - ما استخرج من هذه النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد.

٥ - حجج العقول(١).

وكذلك البغدادى يقول: (الأحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول، وهى الكتاب، والسنة والإجماع، والقياس(٢).

وتقديم أدلة الكتاب والسنة اللذين هما أصل الأدلة النقلية أمر متواتر عند متكلمى أهل السنة.

وأما عند المعتزلة فعلى الرغم من أنهم يذكرون العقل فى الترتيب الأول من بين الأدلة المعتمدة عندهم إلا أنهم يبادرون إلى بيان أن العقل ليس حاكمًا على الكتاب ولا أصلاً له، بل أصل الأدلة هو القرآن، ولكن لما كان القرآن لا تعلم صحته ولا صدقة إلا بعد معرفة الله وحكمته، ومعرفة الله وحكمته تدرك بالعقل كان الترتيب المنطقى - عند المعتزلة - أن يقدم العقل وإن لم يكن هو الأصل.

يقول القاضى عبد الجبار: (اعلم أن الأدلة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله - تعالى - لا تنال إلا بحجة العقل)(٣).

هكذا يقدم القاضى العقل فى أول الأدلة.

---

(١) الباقلانى: الأنصاف ص ١٩.

(٢) البغدادى: أصول الدين ص ١٧.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

وإن كان بعضها فى الاستدلال به على مدلوله أجلى من بعض، وما غمض منه وجه دلالته على الضعيف فى نظره يعلمه المستنبط الموفق، لقوله - عز وجل - ﴿ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ ﴾ [النساء: ٨٣][1].

ويذكر الباقلانى أننا مأمورون باتباع هذا الأصل - وهو الكتاب - وتدبره لأن فيه بيان كل شئ فيقول: (قال الله - تعالى - آمرًا باتباع كتابه والرجوع إلى بيانه: ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال - عز وجل -: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال - تعالى - ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال - تعالى -: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨][2].

فهذه النصوص القرآنية التى يسوقها الباقلانى تدل على أننا مأمورون أمرًا شرعيًا باتباع الأصل الأول من أصول المنهج النقلى وهو القرآن الكريم.

السنة: يقول البغدادى: (وأما السنة التى يؤخذ عنها أحكام الشريعة فهى المنقولة عن النبى - ﷺ - إما بتواتر يوجب العلم الضرورى كنقل أعداد الركعات وأركان الصلاة ونحوها، وإما بخبر مستفيض يوقع العلم المكتسب كنقلهم نُصُب الزكاة وأركان الحج، وإما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم، ووجوه دلالة السنة على الأحكام كوجوه دلالة القرآن من عام وخاص، ومجمل ومفسر، وصريح وكناية، وناسخ ومنسوخ، ودليل خطاب ومفهومه، وأمر ونهى، ونحوها[3].

ويسوق الباقلانى عددًا من الأدلة التى أوجب الله علينا فيها اتباع هذا الأصل وهو سنة النبى ﷺ.

يقول الباقلانى: (قال - عز وجل - فى الأمر باتباع رسوله ﷺ: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧].

---

(١) البغدادى: أصول الدين ص ١٧.

(٢) الباقلانى: الإنصاف ص ١٩.

(٣) أصول الدين ص ١٧ - ١٨.

وقال - تعالى - : ﴿ وما ينطق عن الهوىٰ (٣) إنْ هُو إلاَّ وحي يوحىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤].

وقال: ﴿ فلْيحْذرِ الَّذين يُخالفُون عنْ أمْره أن تُصيبهُمْ فتْنةٌ أوْ يُصيبهُمْ عذابٌ أليمٌ ﴾ [النور: ٤٣](١).

الإجماع: يقول البغدادى: (وأما الإجماع المعتبر فى الحكم الشرعى فمقصور على إجماع أهل عصر من أعصار هذه الأمة على حكم شرعى، فإنها لا تجتمع على ضلالة)(٢).

ويستدل الباقلانى لأهمية إجماع الأمة فيقول: (قال - سبحانه - فى وصف عدالة أمة نبيه - ﷺ - والأمر باتباعها والتحذير فى مخالفتها: ﴿ وكَذَلكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقال: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقال: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥](٣).

هذه هى مكونات المنهج النقلى التى اعتمد عليها المتكلمون، وسنلاحظ فى الجانب التطبيقى من هذا البحث أن المتكلمين يعتمدون على هذه الأدلة فى عرض المسائل العقدية، فيستدلون على المسالة العقدية بالقرآن أو الحديث، ثم يذكرون الإجماع كدليل منبثق عن هذين الأصلين.

المنهج العقلى: وهو الذى لا ينبنى على الأدلة السمعية السابقة وإنما يقوم على مسلمات يقينية قائمة على الفكر والعقل.

ويعرف إمام الحرمين الأدلة العقلية بقوله: (هى التى يقتضى النظر التام فيها العلم بالمدلولات، وهى التى تدل لأنفسها وما هى عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة، كالفعل الدال على القادر، والتخصيص الدال على المريد، والإحكام الدال على

---

(١) الأنصاف ص ,٢٢ (٢) أصول الدين ص ١٨.

(٣) الأنصاف ص ٢٢.

العالم، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة)[١].

ولا خلاف بين المتكلمين فى أهمية المنهج العقلى وكونه طريقًا لمعرفة المسائل العقدية بجانب المنهج النقلى، فقد قرر أكثر المتكلمين - من متقدمين ومتأخرين، -وخاصة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة - أن الدليل العقلى مقبول فى مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعى، وأن المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعًا)[٢].

يقول الإمام الماتريدى عن أهمية العقل بجانب السمع: (ثم أصل ما يعرف به الدين - إذ لابد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه، وأصل يلزمهم الفزع إليه - وجهان أحدهما السمع والآخر العقل)[٣].

وقد تقدم أن الباقلانى قال إن من الطرق التى يدرك بها الحق: حجج العقول، وكذلك تقدم ذكر العقل كدليل عند المعتزلة.

صور المنهج العقلى: تعددت الصور العقلية وهى مكونات المنهج العقلى التى يعتمد عليها المتكلمون فى بحثهم للمسائل العقدية، وأهم هذ الصور ما يلى:

القياس: وقد استخدم المتكلمون القياس فى المباحث الكلامية والمسائل العقدية وسموه قياس الغائب على الشاهد، يقول الإيجى: (وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله - تعالى - فيقيسون على الممكنات ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبًا عن الحواس ولابد فى هذا القياس من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه[٤].

يقول البغدادى: (وأما القياس فى الشرعيات فإنما يستدرك به معرفة حكم الشئ الذى ليس فيه نص ولا إجماع على حكمه)[٥].

---

(١) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه جـ ١ ص ١٢١ بتحقيق د. عبد العظيم الديب الطبعة الرابعة سنة ١٤١٨ هـ - دار الوفاء بالمنصورة.

(٢) د. حسن الشافعى: المدخل لدراسة علم الكلام ص ١٣٨.

(٣) الإمام الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٦٦.

(٤) الإيجى: المواقف فى علم الكلام جـ ١ ص ١٩٠ بتحقيق د. عبد الرحمن عميره - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ م - دار الجيل - بيروت.

(٥) أصول الدين ص ١٨.

ويذكر الباقلانى أن الله - تعالى - (أمر بالقياس والحكم بالنظائر والأمثال، فقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وقال النبى لقاضيه معاذ حين أنفذه إلى اليمن لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق: (بم تحكم ؟ قال: بكتاب الله - عز وجل - قال: فإن لم تجد ؟ قال: بسنة رسول الله - ﷺ - ، قال: فإن لم تجد ؟ قال: اجتهد رأيى وأحكم، فقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى الله ورسوله)(١)، فأقره على الحكم والاجتهاد وجعله أحد طرق الإحكام(٢).

ولكن الباقلانى يشترط أن تكون هناك علة جامعة بين المقيس والمقيس عليه تصحح الحكم بينهما فيقول: (من الأدلة أن يجب الحكم والوصف للشئ فى الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة فى الغائب فحكمه فى أنه مستحقًا لها - لتلك العلة - حكم مستحقها فى الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف لتلك الصفة مع عدم ما يوجبها)(٣).

ويظهر من هذا أن القياس دليل من الأدلة المعتبرة عند أهل السنة ويدل عليها القرآن والحديث كما ذكر القاضى الباقلانى.

ولكن المعتزلة لا يقدرون القياس بهذا التقدير الذى عند أهل السنة، بل يفترقون فى النظر إلى القياس فريقين:

الأول: منهم من ينكر القياس تمامًا، وكذلك الإجماع، وينسب هذا الرأى إلى النظام من المعتزلة(٤).

الثانى: ومنهم من يعترف بالقياس وكونه دلالة على الأحكام الشرعية ولكن لا

---

(١) هذا الحديث: رواه البيهقى فى السنن الصغرى - كتاب آداب القاضى - باب ما يحكم به الحاكم رقم ٤٥٠٥ جـ ٣ ص ٢٥٧ ورواه الدرامى فى سننه برقم ١٧٠ جـ ١ ص ٧٧.

(٢) باقلانى: الإنصاف ص ٢٠.

(٣) الباقلانى: التمهيد ص ٣٨.

(٤) البغدادى: أصول الدين ص ٢١.

يفرده بالذكر لكونه يندرج تحت الأصول الثلاثة الأولى - الكتاب، والسنة، والإجماع - ولذلك لا يجب إفراده بالذكر[١].

السبر والتقسيم: وهو يقوم على الاختبار والتجزئة للقضية المستدل عليها بقصد إبطال بعض الإجزاء وإثبات الحكم للبعض الآخر.

ويعرف الجرجانى السبر والتقسيم قائلا: (هو إيراد أوصاف الأصل أى المقيس عليه، وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال: علة الحدوث فى البيت إما التأليف وإما الإمكان، والثانى باطل بالتخلف، لأن صفات الواجب ممكنة بالذات وليست حادثة فتعين الأول)[٢].

ويشير الباقلانى إلى هذا الدليل باعتباره من الأدلة العقلية التى يمكن الاعتماد عليها فيقول: (من الأدلة: أن ينقسم الشئ فى العقل إلى قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها فى الصحة والفساد، فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضى العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقى منها لا محالة، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشئ عن القدم، الحدوث، فمتى قام الدليل على حدوثه بطل قدمه، ولو قام على قُدمه لأفسد حدوثه)[٣].

وكذلك حجة الإسلام الغزالى يذكر السبر والتقسيم على أنه منهج من المناهج العقلية المعتمدة لديه فى الاستدلال على المسائل العقدية فيقول: إن من المناهج عنده: (السبر والتقسيم، وهو أن نحصر الأمر فى قسمين، ثم نبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثانى، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم ومحال أن يكون قديمًا، فيلزم منه لا محالة أنه حادث، وهذا اللازم هو مطلوبنا)[٤].

بطلان المدلول ببطلان الدليل:

وهذا الدليل يقوم على أساس تفنيد دليل الخصم ونقضه وليس على إثبات دليل

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(٢) الشريف الجرجانى: التعريفات ص ١٥٥ بتحقيق إبراهيم الإبيارى الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ - دار الكتاب العربى - بيروت.

(٣) الباقلانى: التمهيد ص ٣٨.

(٤) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ م دار الكتب العلمية - بيروت.

المدعى، ويصور الغزالى هذا الدليل فيقول: إنه (أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفضٍ إلى المحال، وما يفضى إلى المحال فهو محال لا محالة.

مثاله: قولنا: إن صح قول الخصم إن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل: إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم)[١].

والواقع أن هذا الدليل - بطلان المدلول ببطلان الدليل - قد اعترض عليه فريق من المتكلمين - خاصة من متأخريهم - مثل القاضى الإيجى الذى يؤكد أن بطلان دليل الخصم وتزييفه لا يعنى بالضرورة بطلان دعواه، لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه الخصم، وحتى لو سلم عدم الدليل فى نفس الأمر - الذى يدعيه الخصم - فإن ذلك لا يدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه، فإن الصانع - تعالى - لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعًا)[٢].

الاستدلال بالشبيه أو المثيل: وهذا الدليل مما يكثر استخدامه عند المتكلمين، ويصوره الإيجى بقوله: (أن يستدل بصحة الشئ على صحة مثله وما هو فى معناه، وباستحالة الشئ على استحالة مثله وما كان فى معناه)[٣].

ويمثل الباقلانى لهذا الدليل العقلى باستدلالنا على إثبات قدرة القديم - سبحانه - على خلق جوهر ولون مثل الذى خلقه، وإحياء ميت مثل الذى أحياه، وخلق الحياه فيه مرة أخرى بعد أن أماته)[٤].

هذه هى أهم أدوات ومكونات المنهج العقلى، وسنلاحظ فى الجانب التطبيقى وفى عرضنا للمسائل العقدية عند المتكلمين اعتمادهم على المنهج العقلى بصوره المختلفة.

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣.

(٣) الإيجى: المواقف جـ ١ ص ١٨٧.

(٤) الباقلانى: التمهيد ص ٣٨.

وجدير بالذكر أن المنهجين النقلى والعقلى كانا هما أساس البحث عند المتكلمين فى تناولهم للمسائل العقدية، وأن هذين المنهجين ليس بينهما تعارض، فما أدى إليه النص الصحيح لا يمكن أن يعارضه العقل الصريح، إذ إن الأمرين - النقل والعقل - كلاهما من عند الله، وما كان من عند الله لا يختلف ولا يتناقض.

ومع أن هذين المنهجين هما المشهوران فى البحث الكلامى وفى الدراسات العقدية إلا أن هناك منهجًا ثالثًا لا يقل أهمية عنهما لجأ إليه المتكلمون فى المسائل العقدية ليستدلوا به على آرائهم فى تلك المسائل، وهو المنهج اللغوى الذى سنفصل القول فيه وفى خصائصه وقواعده وأمثلته ومدى تأثيره فى فهم المسائل العقدية عند المتكلمين وذلك فى الأبواب الثلاثة الآتية:

●●●

الفصل الأول:

خصائص المنهج اللغوى عند المتكلمين

تعريف المنهج اللغوى: سبق أن عرّفنا المنهج فى اللغة والاصطلاح، ونريد هنا أن نعرف اللغة حتى نستخلص من التعريفين تعريفًا للمنهج اللغوى عند المتكلمين.

تعريف اللغة: يتحدث ابن جنى[١] عن أصل اشتقاق كلمة اللغة فيقول: (وأما تصريفها ومعرفة حروفها، فإنها فُعْلَة من لغوت أى: تكلمت، وأصلها لُغْوَة ككرة وقُلَة وثُبة، وفى الحديث: **«من قال فى الجمعة: صه فقد لغا - أى: تكلم**[٢]**»**[٣].

وأما تعريفها الاصطلاحى فهى -كما يقول ابن جنى-: (وأما حدها فهى أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)[٤].

ويعرف ابن خلدون[٥] اللغة فيقول: (إن اللغة فى المتعارف هى عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانى ناشئة عن القصد لإفادة المتكلم)[٦].

---

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جنى الموصلى، ولد بالموصل قبل سنة ٣٣٠ هـ لأب رومى ونشأ بالموصل وتعلم بها وهو من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف وعلمه بالتصريف أقوى وأكمل من علمه بالنحو، لازم أبا على الفارسى وتعلم منه حتى مات فأخذ مكانه فى بغداد ولم يزل كذلك حتى توفى سنة ٣٩٢ هـ.من تصانيفه - الخصائص وسر صناعة الأعراب والمحتسب وغيرها.

راجع فى ترجمته: بغية الوعاة جـ ٢ ص ١٣٢.الأعلام جـ ٤ ص ٢٠٤ هدية العارفين جـ ٢ ص ٢٢٤.

(٢) هذا الحديث رواه البخارى فى صحيحه كتاب الجمعة باب الإنصات يوم الجمعة جـ ١ ص ٣١٥ ورواه مسلم فى كتاب الجمعة باب من استمع وأنصت فى الخطبة جـ ٣ ص ٨ ورواه ابن ماجة فى باب الزجر عن قول المرء لأخيه والإمام يخطب يوم الجمعة أنصت جـ ١٠ ص ٣٢.

(٣) ابن جنى: الخصائص جـ ١ ص ٣٣ بتحقيق محمد على النجار.عالم الكتب بدون تاريخ.

(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ٣٣.

(٥) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن إبراهيم الحضرمى الأشبيلى الأصل التونسى ثم القاهرى المالكى ولى الدين المعروف بابن خلدون، عالم أديب مؤرخ حكيم اجتماعى ولد سنة ٧٣٢ وتوفى سنة ٨٠٨ له من المؤلفات: تلخيص المحصل للرازى وله عنوان العبر وديوان المبتدأ والخبر فى التاريخ وله شرح قصيدة البردة وغيرها.

راجع فى ترجمته: هدية العارفين جـ ٢ ص ٨٧ ومعجم المؤلفين جـ ٥ ص ٨٨.

(٦) ابن خلدون: المقدمة جـ ٣ ص ١١٢٨ بتحقيق د / على عبد الواحد وافى - مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦.

وفى «القاموس المحيط» نجد للغة تعريفين: تعريف من حيث هى، وآخر من حيث كونها فنًا مخصوصًا.

يقول الفيروز آبادى عن اللغة من حيث هى: إنها (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)(١)، ولا شك أن هذا التعريف هو تعريف بن جنى السابق للغة، لكن صاحب «القاموس المحيط» يزيد تعريفًا للغة من حيث هى فن مخصوص فيقول: (وأما حد الفن فهو: علم يُبحث فيه عن مفردات الألفاظ الموضوعة من حيث دلالتها على معانيها بالمطابقة، وقد علم بذلك أن موضوع علم اللغة هو المفرد الحقيقى)(٢).

فاللغة -إذن- هى الإلفاظ والعبارات التى يستعملها الإنسان ليعبر عما يدور فى نفسه من المعانى.

وعند المتكلمين: نجد أنهم يهتمون بتعريف اللغة أيضًا، فهذا هو إمام الحرمين يعرفها قائلًا: (اللغة من لغا يلغو إذا لهج بالكلام)(٣).

ويعرفها ابن حزم: (قائلًا هى ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعانى المراد إفهامها، ولكل أمة لغتهم)(٤).

ويعرفها الرازى بأنها: (الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها)(٥).

فتعريفات المتكلمين للغة هى نفس تعريفات اللغويين لها.

ومن خلال تعريف المنهج واللغة نستطيع أن نستخلص تعريفًا للمنهج اللغوى عند المتكلمين بأنه: **الطريقة اللغوية القائمة على مجموعة من القواعد التى يتبعها المتكلم بهدف الوصول إلى نتيجة ما فى فهم مسألة ما من مسائل العقيدة.**

●●●

(١) الفيروز آبادى: القاموس المحيط جـ ١ ص ٤٧.
(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٣.
(٣) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه جـ ١ ص ٤٧.
(٤) ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٤٦ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ دار الكتب العلمية.
(٥) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٤٠.

المبحث الأول:

أهمية اللغة العربية بالنسبة للعلوم الإسلامية عامة وعلم العقيدة خاصة

إن اللغة العربية هى الخطوة الأولى لمن أراد أن يتعلم العلوم الإسلامية - عامة - وعلم العقيدة -خاصة-، ولذلك وجدنا العلماء فى كل تخصص يدعون إلى تعلمها والإحاطة بها، وجعلوا ذلك من أولويات كل علم.

ولقد دأب العلماء فى كل فرع من فروع العلوم الشرعية على أن يصلوا علومهم بعلوم اللغة، وحرصوا على إثبات الصلات الوثيقة بين علومهم وبين اللغة العربية بحيث قدمها العلماء فى كل علم، وأوجبوا تعلمها قبل كل شئ.

يقول الزمخشرى[1] عن أصحاب العلوم المختلفة وحاجتهم إلى اللغة: (وذلك أنهم لا يجدون علمًا من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمى تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بَيِّن لا يُدفع ومكشوف لا يُتَقَنَّع)[2].

ويقول الفيروز آبادى[3]: (إن بيان الشريعة لما كان مصدره عن لسان العرب، وكان العمل بموجبه لا يصح إلا بإحكام العلم بمقدمته، وجب على روّام العلم وطلاب الأثر

---

(١) هو العلامة الكبير أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمى الزمخشرى الحنفى المعتزلى المكنى بأبى القاسم الملقب بجار الله المعروف بالزمخشرى نسبة إلى زمخشر وهى قرية كبيرة من قرى خوارزم.ولد الزمخشرى فى ٢٧ رجب سنة ٤٦٧ هـ وتوفى سنة ٥٣٨ هـ.أنظر الأعلام للزركلى جـ ٧ ص ١٧٨ ومعجم المؤلفين لرضا كحالة جـ ١٢ ص ١٨٦ ومعجم البلدان لياقوت الحموى جـ ٣ ص ١٤٧.

(٢) الزمخشرى: المفصل فى صنعة الأعراب ص ١٨ تحقيق د.على بوملحم الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ مكتبة الهلال - بيروت.

(٣) هو محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازى الفيروز آبادى العلامة مجد الدين أبو الطاهر ولد سنة ٧٢٩ هـ بكارزين وتفقه ببلاده ونظر فى اللغة فكانت جل قصده فى التحصيل فمهر فيها إلى أن بهروفاق.من مؤلفاته: القاموس المحيط.بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب الفريز - اللامع العلم العجاب الجامع بين المحكم والعباب وغيرها توفى سنة ٨١٧ هـ بزبيد باليمن.أنظر: السيوطى بغية الوعاة جـ ١ ص ٢٦٤ - البغدادى هدية العارفين جـ ٣ ص ٢٠٥ - الإعلام جـ ٧ ص ١٤٦.

أن يجعلوا أعظم اجتهادهم واعتمادهم، وأن يصرفوا جل عنايتهم فى ارتيادهم إلى علم اللغة والمعرفة بوجوهها والوقوف على مُثُلها ورسومها)[(١)].

والواقع أن اهتمام العلماء فى شتى العلوم باللغة، وحرصهم على إتقانها راجع فى أساسه إلى ان الشرع قد ورد فيه نصوص توجه إلى هذا الاهتمام وذلك الحرص، سواء كان ذلك فى نصوص القرآن أو السنة أو فى الآثار الواردة عن الصحابة.

فأما القرآن: فقد بيّن الله -تعالى- أن هذا الكتاب نزل بلسان القوم الذين نزل عليهم وهو اللسان العربى ليتدبروه وليعقلوه، فقال -تعالى-: ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾ [يوسف: ٢]، وقال تعالى: ﴿ **وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ** ﴾ [الشعراء: ١٩٢- ١٩٥]، وقال تعالى مخاطبًا نبيه ﷺ: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [النحل: ٤٤].

فالقرآن الكريم نزل عربيًا (والمخاطبون به قوم عرب أولو بيان فاضل وفهم بارع أنزله -جل ذكره- بلسانهم وصيغة كلامهم الذى نشئوا عليه، وجبلوا على النطق به فتدربوا به يعرفون وجوه خطابه، ويفهمون فنون نظامه)[(٢)].

فالله -عز وجل أنزل- القرآن عربيًا بمعنى أنه (لا عجمة فيه، وهو جار فى ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب)[(٣)].

هذا عن القرآن فهو عربى، وأنزل بلسان العرب.

وأما من أنزل عليه القرآن: فقد كان أيضًا عربيًا بل هو (أفصح من نطق بالضاد وهو محمد ﷺ، وكان الذين بعث فيهم عربًا أيضًا فجرى الخطاب على معتادهم فى لسانهم، فليس فيه شئ من الألفاظ والمعانى إلا وهو جار على ما اعتادوه)[(٤)].

---

(١) الفيروز أبادى: القاموس المحيط ص ٢ - مؤسسة الرسالة - بيروت - بدون تاريخ.

(٢) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ١ ص٥ بتحقق محمد عوض - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ دار أحياء التراث العربى.

(٣) أبو إسحاق الشاطبى: الاعتصام جـ ٢ ص ٢٤٩ - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٩.

(٤) الشاطبى: الاعتصام جـ ٢ ص ٢٥٠.

وكان تعليم النبى ﷺ للناس بهذه اللغة وهذا اللسان (فقد بين النبى ﷺ للمخاطبين من أصحابه ما عسى الحاجة إليه من معرفة بيان لمجمل الكتاب وغامضه ومتشابهه وجميع وجوهه التى لا غنى بهم وبالأمة عنها)[١].

فإذا كان القرآن والسنة اللذان هما أصل الدين منزلين باللغة العربية كان علمها والإلمام بها ضروريًا لفهم نصوص هذين الأصلين، وأن من أراد فهمهما فمن جهة لسان العرب يفهمان، ولا سبيل إلى تطلب فهمهما من غير هذه الجهة[٢].

وأما الأثر: فقد جاءت الكثير من الأقوال عن الصحابة والتابعين وغيرهم تأمر بإتقان العربية كشرط ضرورى لفهم الكتاب والسنة.

فقد ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب[٣] -رضى الله عنه- أنه قال: (تعلموا العربية فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم)[٤].

وروى عنه - رضى الله عنه - أنه كتب إلى أبى موسى الأشعرى[٥] - رضى الله عنه- فقال له: (أما بعد فتفقهوا فى السنة وتفقهوا فى العربية وأعربوا القرآن فإنه عربى)[٦].

---

(١) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ١ ص ٥.

(٢) الشاطبى: الموافقات فى أصول الشريعة جـ ٢ ص ٢٥٥ تحقيق د/ عبد الله دراز مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦.

(٣) هو سيدنا عمر بن الخطاب بن نفيل القرشى العدوى أبو حفص ثانى الخلفاء الراشدين وأول من لقب بأمير المؤمنين صاحب الفتوحات الذى يضرب بعدله المثل. كان فى الجاهلية من أبطال قريش وأشرافهم وله السفارة فيهم، أسلم قبل الهجرة بخمس سنين وشهد الوقائع وبويع بالخلافة يوم وفاة أبى بكر بعهد منه سنة ١٣ هـ وتوفى عمر سنة ٢٣ هـ. أنظر: الزركلى الإعلام جـ ٥ ص ٤٥ وراجع ابن حجر الإصابة فى تميز الصحابة جـ ٦ ص ٢٩٥.

(٤) أبو بكر بن الأنبارى: إيضاح الوقف والأبتداء فى كتاب الله جـ ١ ص ١٦ بتحقيق محى الدين رمضان. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٧٥.

(٥) هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب أبو موسى من بنى الأشعر من قحطان صحابى من الشجعان الفاتحين وأحد الحكمين اللذين رضى بهما على ومعاوية بعد حرب صفين ولد فى زبيد باليمن سنة ٢١ قبل الهجرة وقدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم وهاجر إلى أرض الحبشة ثم استعمله الرسول على زبيد وعدن وولاه عمر البصره سنة ١٧ هـ وأقره عثمان عليها ثم عزله فانتقل إلى الكوفه وتوفى سنة ٤٤ هـ.

راجع: الزركلى: الإعلام جـ ٤ ص ١١٤ وكذلك ابن حجر الاصابه جـ ٤ ص ٢١١ وابن عبد البر الاستيعاب فى معرفة الأصحاب جـ ٢ ص ٦٧.

(٦) حسن حفظى: شرح الأجرومية ص ٥ مكتبة المتنبى بدون تاريخ.

وقال ابن مسعود[١] : (جَوِّدوا القرآن، وزينوه بالأصوات، وأعربوه فإنه عربى، والله يحب أن يعرب)[٢].

ومعنى إعراب القرآن فيما سبق أى (بيان ما فيه من غرائب اللغة، وبدائع الإعراب على ما نطقت به العرب)[٣].

وقد ورد عن مجاهد[٤] - رضى الله عنه - أيضًا قال: (لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم فى كتاب الله - عز وجل - إذا لم يكن عالمًا بلغات العرب)[٥].

وكذلك الإمام الشافعى[٦] - رضى الله عنه - يقول: (يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده فى أداء فرضه)[٧].

وبناءً على هذه الإشارات السابقة التى تؤكد أهمية اللغة العربية: وجدنا أصحاب كل علم من العلوم يشترطون إتقان اللغة قبل الخوض فى مسائل علمهم، ذلك أن (علم

---

(١) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلى أبو عبد الرحمن صحابى من اكابرهم فضلاً وعقلاً وقربًا من رسول الله ﷺ ومن السابقين للإسلام وأول من جهر بالقرآن فى مكة ولى بعد وفاة النبى بيت مال الكوفة ثم قدم المدينة فى خلافة عثمان فتوفى فيها سنة ٣٢ هـ عن نحو ستين عامًا.
أنظر: الأعلام جـ ٤ ص١٣٧: الاستيعاب جـ ١ ص ٣٠٢ الاصابه جـ ٤ ص ٢٣٣.

(٢) ابن الأنبارى: إيضاح الوقف والأبتداء جـ ١ ص ١٦.

(٣) فخر الدين الطريحى: مجمع البحرين جـ٣ ص ١٩١ بتحقيق محمود عادل - دار النشر الإسلامية بدون تاريخ.

(٤) هو مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكى مولى بنى مخزوم: تابعى مفسر من أهل مكة قال الذهبى: شيخ القراء والمفسرين أخذ التفسير عن ابن عباس وتنقل فى الأسفار واستقر بالكوفة ولد سنة ٢١ هـ ويقال أنه مات وهو ساجد سنة ١٠٤ هـ. أنظر الزركلى: الإعلام جـ ٥ ص ٢٧٨.

(٥) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ١ ص ٢٩٢ بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مكتبة دار التراث بالقاهرة بدون تاريخ.

(٦) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف بن قصى ولد بالشام بغزة سنة ١٥٠ هـ وحمل إلى مكة وسكن بها وتردد بالحجاز والعراق وغيرهما ثم استوطن مصر وتوفى بها فى رجب سنة ٢٠٤ هـ: راجع ابن فرحون الدياج المذهب فى معرفة أعلام المذهب جـ ١ ص ١٢٥ وأبى حاتم الرازى: الجرح والتعديل جـ٧ص ٢٠١ والسيوطى طبقات الحفاظ جـ ١ ص ٢٨ والسبكي طبقات الشافعية الكبرى جـ ٢ ص ٥٥.

(٧) الشوكانى: إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول جـ ٢ ص ١٦٧ .دار الفكر سنة ١٩٩٩.

العربية والنحو آلة لجميع العلوم، لا يجد أحد منه بدًا لنقيم به تلاوة كتاب الله ورواية كلام رسوله لكى لا يخرجه جهل الإعراب إلى إسقاط المعانى)[١].

فعند المفسرين: نجدهم يقررون أن أول العلوم التى يحتاجها المفسر هو علم اللغة، والسبب فى ذلك أن (القرآن الكريم - أولًا وقبل كل شئ - نص لغوى جاء على لغة العرب، ومقتضيات التفكير والتعبير لديهم، ومن ثم كان تفسير القرآن منذ العهود الأولى يستمد حجيته ومشروعيته من الاعتماد على اللغة)[٢].

يقول السيوطى[٣] عن العلوم التى يحتاجها المفسر: (أولها: علم اللغة لأن به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع)[٤].

ويقول الآلوسى[٥]: إن مما يحتاجه المفسر علم اللغة مثل (معرفة الأحكام التى للكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو)[٦].

(وكذلك علم المعانى والبيان والبديع، ويعرف بالأول خواص تراكيب الكلام من

---

(١) الطوفى الحنبلى: الصعقة الغضبية على منكرى العربية ص ٢٤١ بتحقق محمد خالد الفاضل الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ مكتبة العبيكان بالرياض.

(٢) محمد المالكى: دراسة الطبرى للمعنى من خلال تفسيره ص ١٢٢ - منشورات وزارة الأوقاف المغربية سنة ١٤١٧ هـ.

(٣) هو عبد الرحمن بن أبى بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيرى السيوطى جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب له نحو ٦٠٠ مؤلف منها الكتاب الكبير والرساله الصغيرة نشأ فى القاهرة يتيمًا ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس وخلا بنفسه فى روضة المقياس على النيل فألف أكثر كتبه وبقى على ذلك إلى أن توفى سنة ٩١١ هـ من مؤلفاته: الإتقان فى علوم القرآن.إسعاف المبطأ برجال الموطأ.بغية الوعاه - الاقتراح فى النحو - المزهر فى اللغة وأنواعها وغيرها.أنظر: الزركلى: الإعلام جـ ٣ ص ٣٠١.

(٤) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن جـ ٣ ص ٣٦ بتحقيق سعيد المندوب - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ دار الفكر - لبنان.

(٥) هو محمود بن عبد الله الحسينى الآلوسى شهاب الدين أبو الثناء - مفسر محدث، أديب من المجددين من أهل بغداد مولده بها سنة ١٢١٧ هـ كان سلفى الاعتقاد مجتهدًا تقلد الأفتاء ببلده سنة ١٢٤٨ وعزل فانقطع وتوفى سنة ١٢٧٠ من كتبه روح المعانى فى التفسير - حاشية على شرح قطر الندى فى النحو وغيرهما.أنظر: الإعلام جـ ١ ص ١٧٦ - ومعجم المؤلفين جـ ١٢ ص ١٧٥.وهدية العارفين جـ ٣ ص ٤٦٢.

(٦) الآلوسى: روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى جـ ١ ص ٥.الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥ دار أحياء التراث العربى.

جهة إفادته المعنى، وبالثانى خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام)[١].

ومن هذه الأهمية الكبيرة للغة فى علم التفسير نجد أن (التفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه[٢] والأخفش[٣] والفراء[٤] وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهار فى مأخذ النصوص بأقاويلهم، والتشبث بأهداب فسرهم وتأويلهم)[٥].

فإذا كان للغة هذه الأهمية فى التفسير، فقد ورد التنبيه والتحذير بألا يتعرض أحد للتفسير إلا بعد تعمقه فى اللغة، وقد مر بنا منذ قليل أن التابعى الجليل مجاهد بن جبر حَرّم الاشتغال بالتفسير لمن لم يكن عالمًا بلغات العرب[٦].

وكذلك ورد عن الإمام مالك[٧] - رضى الله عنه - أنه قال: (لا أُوتَى برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغات العرب إلا جعلته نكالاً)[٨].

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص٥.

(٢) هو مرو بن عثمان بن قنبر إمام النحاة سيبويه أبو بشر ويقال ابو الحسن مولى بنى الحارث بن كعب ولقب سيبويه معناه رائحة التفاح ولد فى أحدى قرى شيراز وقدم البصره فلزم الخليل بن أحمد ففاقه وصنف كتابه المسمى كتاب سيبويه فى النحو ورحل إلى بغداد فناظر الكسائى فغلبه الكسائى.وفى المكان والسنة التى توفى فيهما خلاف أرجحه أنه مات سنة ١٨٠ هـ بالأهواز أو بشيراز.راجع فى ترجمته: السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاه جـ ٢ ص ٢٢٩ والإعلام جـ ٥ ص ٨١.

(٣) هو سعيد بن مسعدة المجاشعى أبو الحسن البصرى الفقيه النحوى المعروف بالأخفش الأوسط توفى سنة ٢٢١ هـ ومن تصانيفه كتاب الأوسط فى النحو ومعانى القرآن والاشتقاق والمقاييس فى النحو.راجع فى ترجمته: هدية العارفين جـ ١ ص ٤٣٣ والذهبى: سير أعلام النبلاء جـ ٧ ص ١٨٨ والسيوطى بغية الوعاة جـ ١ ص ٥٩٠.

(٤) هو يحى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمى مولى بنى أسد أبو زكريا المعروف بالفراء أمير المؤمنين فى النحو قيل فيه لولا الفراء ما كانت اللغة، ولد بالكوفه سنة ١٤٤ هـ وانتقل إلى بغداد وعهد إليه المأمون بتربية ابنيه وكان مع تقدمه فى اللغة فقيها متكلما عالمًا بأيام العرب وأخبارها توفى سنة ٢٠٧ هـ.راجع الإعلام جـ ٨ ص ١٤٥ وتاريخ بغداد جـ ١٤ ص ١٠٦.

(٥) الزمخشرى: المفصل فى صنعة الأعراب ص ١٨. (٦) راجع: الزركشى: البرهان جـ ١ ص ٢٩٢.

(٧) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحى المدنى أبو عبد الله أحد أئمة المذاهب المتبعة فى العالم الإسلامى وإليه تنسب المالكية ولد بالمدينة سنة ٩٣ هـ وكان بعيدًا عن الأمراء والملوك وتوفى بها سنة ١٧٩ هـ من تصانيفه الموطأ ورسالته إلى الرشيد.راجع فى ترجمته: معجم المؤلفين جـ ٨ ص ١٦٨ - سير أعلام النبلاء جـ ٦ ص ١٥٩ وفيات الأعيان جـ ١ ص ٥٥٥.

(٨) البرهان فى علوم القرآن جـ ١ ص ٢٩٢.

وقال الآلوسى: (من لم يكن عالمًا بلغات العرب لا يحل له التفسير)(١).

المحدثون: لا يقل الاهتمام باللغة عند أهل الحديث عنه عند أهل التفسير، فاللغة شرط أساسى للنظر فى الأحاديث المروية عن أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء سيدنا محمد ﷺ.

يقول ابن الأثير(٢): إنه يلزم المهتم ببيان الأحاديث النبوية شيئان: (أحدهما: معرفة الألفاظ، والثانى: معرفة المعانى، ولا شك أن معرفة الألفاظ مقدمة فى الرتبة على معرفة المعانى لأنها الأصل فى الخطاب وبها يحصل التفاهم، فإذا عُرفت ترتبت عليها المعانى عليها فكان الاهتمام ببيانها أولى)(٣)، وما من شك أن معرفة الألفاظ والمعانى ميدانه علم اللغة، ولذلك قرر المحدثون أن الذى يتعرض للحديث النبوى بدون علم اللغة فإنه لا ينتفع بشئ منه فقالوا: (مثل صاحب الحديث الذى لا يعرف العربية كمثل الحمار عليه مخلاة لا علف فيها)(٤).

بل كانوا يخافون على طالب علم الحديث الذى لم يتقن اللغة أن تزل قدمه فى الهلاك، ويدخل فى باب الكذب فى الحديث، وفى ذلك يقول الأصمعى(٥): (أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل فى جملة قول النبى ﷺ: «من

---

(١) الآلوسى: روح المعانى جـ ١ ص ٥.

(٢) هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى الجزرى أبو السعادات مجد الدين المحدث اللغوى الأصولى ولد فى جزيرة ابن عمر سنة ٥٤٤ وأنتقل إلى الموصل فاتصل بصاحبها فكان من أخصائه ومرض بالنقرس فشلت حركته ولازمه المرض حتى وفاته فى أحدى قرى الموصل سنة ٦٠٦ هـ من تصانيفه: النهاية فى غريب الأثر جامع الأصول فى أحاديث الرسول - الأنصاف فى الجمع بين الكشف والكشاف وغيرها راجع: معجم المؤلفين جـ ٨ ص ١٧٤ والأعلام جـ ٥ ص ٢٧٢ وسير أعلام النبلاء جـ ١٣ ص ١١٢.

(٣) ابن الأثير: النهاية فى غريب الحديث والأثر جـ ١ ص ٣ المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣١٨ هـ.

(٤) الطوفى الحنبلى: الصعقة الغضبية على منكرى العربية ص ٢٤٨.

(٥) هو عبد الملك بن قريب بن على بن اصمع الباهلى أبو سعيد الأصمعى، راوية العرب واحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان نسبته إلى جده أصمع ومولده بالبصره سنة ١٢٢ هـ ووفاته بها سنة ٢١٦ هـ قال الأخفش ما سمعنا بأحد أعلم بالشعر من الأصمعى وكان من أعلم الناس فى نفه وكن من أهل السنة ولا يفتى إلا فيما أجمع عليه أهل اللغة. راجع: السيوطى بغية الوعاه جـ ٢ ص ١١٢ والأعلام جـ ٤ ص ١٦٢ ومعجم المؤلفين جـ ٢ ص ١١٢.

كذب على معتمدًا فليتبوأ مقعده من النار»[١]، لأنه لم يكن يلحن فمهما رويت عنه ولحنت فقد كذبت عليه)[٢].

الفقهاء: من المعلوم أن أدلة الأحكام الشرعية التى مجالها علم الفقه تقوم فى أساسها على الكتاب والسنة، وهما عربيان كما تقدم، ولذلك (كان الاستدلال بهما متوقفًا على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها)[٣].

ولذلك جعل علماء أصول الفقه من شروط المجتهد أن يكون عالمًا بأسرار اللغة فقرروا أنه (من شروط المجتهد أنه لابد له من معرفة التصريف والنحو واللغة لأن الشريعة عربية ولا سبيل إلى فهمها إلا بفهم كلام العرب)[٤].

وهذا الشرط محل إجماع بين كتب الفقه وأصوله التى قررت أن رتبة الاجتهاد، وأهلية النظر فى الأحكام والأدلة الشرعية تستلزم اللغة العربية يقول السبكى: إن من شروط المجتهد (علم العربية نحوًا وتصريفًا، فليعرف القدر الذى به يفهم كلام العرب وعاداتهم فى الاستعمال إلى حد يميز به صريح الكلام وظاهره ومجمله ومبينه وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه إلى غير ذلك)[٥].

ويقول السمعانى: إن من شروط الاجتهاد (أن يكون عارفًا بلسان العرب من لغة وإعراب، لأن السمع فى شرع الإسلام ورد بلسان العرب، لأنه مأخوذ من القرآن والسنة وهما واردان بلسان العرب)[٦].

(١) هذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الجنائز باب ما يكره من النياحة على الميت ١٢٢٩ باب إثم من كذب على النبى ﷺ جـ ١ ص ٣٣ وأخرجه النسائى فى سننه باب من تعلم ليقال فلان عالم جـ٣ ص ٤٥٨ وهذا الحديث من أكثر الأحاديث تواترًا حتى روى عن ستين صحابيًا منهم العشرة المبشرون بالجنة. راجع النووى: المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ جـ ٢ حديث رقم ٢.

(٢) الخطابى: غريب الحديث جـ ١ ص ٦٣ بتحقيق عبد الكريم العزباوى دار الفكر دمشق ١٤٠٨ هـ.

(٣) الأسنوى: نهاية السول فى شرح منهاج الأصول جـ ٢ ص ٤ عالم الكتب بدون تاريخ.

(٤) فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ١٢٩ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ مطبعة بولاق.

(٥) السبكى: الإبهاج فى شرح المنهاج جـ ٣ ص ٢٥٥ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ هـ دار الكتب العلمية بيروت.

(٦) السمعانى: قواطع الأدلة جـ ٢ ص ٣٠٤ بتحقيق محمد حسن الشافعى الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ دار الكتب العلمية بيروت.

قال تعالى: ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: ١٠٩] وقال عز من قائل: ﴿إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [إبراهيم: ٤].

إذن: من شروط من ينظر فى الأدلة والأحكام أن يعرف من اللغة ما به يستطيع أن يفهم مراد الله ورسوله فى خطابهما[1].

أهمية اللغة فى فهم العقيدة:

من أهم ما ينبغى للمتصدى لدراسة العقيدة أن يعرفه ويلم به إلمامًا جيدًا علم اللغة، ذلك أنه ما من مسألة من مسائل العقيدة إلا ويُستدل عليها بآيات القرآن وأحاديث النبى ﷺ، وهما كلام عربى، بل هما فى أعلى درجات الفصاحة العربية، فلابد لفهمهما على وجه عقدى صحيح أن يكون الناظر فيهما على دراية واسعة بعلوم اللغة.

فإذا كانت العلوم التى أشرنا إليها آنفًا تحتاج فى فهمها إلى اتقان اللغة فكذلك الأمر هنا فـ (علم العقيدة مرتبط باللغة وعلومها ارتباطًا وثيقًا قويًا، ذلك أن العقيدة الصحيحة أنما تؤخذ من الكتاب والسنة وفهمهما بتأويل وبدون تأويل معتمد على معرفة اللغة العربية وعلومها المختلفة)[2].

ومن هنا وجدنا المتكلمين ينبهون على أهمية اللغة كشرط للنظر فى نصوص الشرع، يقول إمام الحرمين[3]: (ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر فى الشرع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة)[4].

---

(١) الشيرازى: اللمع فى أصول الفقه ص ١٢٧ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ دار الكتب العلمية. وراجع: عبد الكريم زيدان: الوجيز فى أصول الفقه ص ٢٠٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة.

(٢) حسن حفظى: شرح الآجرومية ص ٥.

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجوينى النيسابورى إمام الحرمين أبو المعالى شيخ الإسلام المجد المدقق النظار الأصولى المتكلم الأديب زينة المحققين وأمام الأئمة على الإطلاق. ولد فى جوين من نواحي ينابور ورحل إلى بغداد فمكة حيث جاور أربع سنين وذهب إلى المدينة فأفتى ومدرس ثم عاد إلى ينابور وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية وكان يحضر دروسه فيها أكابر العلماء. وهو أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعى.

له من المصنفات: غياث الأمم -العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية- البرهان فى أصول الفقة، توفى سنة ٤٧٨ هـ.

راجع فى ترجمته ابن السبكى: طبقات الشافعية جـ ٥ ص ١٠٢ والإعلام للزركلى جـ ٤ ص ١٦٠ وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٩٥.

(٤) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه جـ ١ ص ٤٣ بتحقيق عبد العظيم الديب الطبعة الرابعة دار الوفاء بالمنصورة.

بل إن من المتكلمين من يذهب فى الاهتمام باللغة إلى أبعد من ذلك فيجعل تعلمها بمختلف علومها واجبًا .

يقول الفخر الرازى[١] : (لما كان المرجع فى معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار ، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم ، كان العلم بشرعنا موقوفًا على العلم بهذه الأمور وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورًا للمكلف فهو واجب)[٢] .

وتتجلى أهمية اللغة فى دراسة العقيدة فيما يلى :-

أولاً: اللغة أصل الاستدلال بالنصوص فى العقيدة:

فإذا كان العلماء ينبهون دائمًا على أهمية اللغة فى فهم النصوص ، ويعدون ذلك من شروط الاستنباط كما يقول الزمخشرى (وأما استنباط المعانى على قوانين اللغة فمما يُعد فضلًا وكمالًا)[٣]، فإن المتكلمين أيضا لم يغفلوا هذه الأهمية فى جانب الاستدلال، فيقرر الفخر الرازى (أن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل فى الاستدلال بالنصوص)[٤] .

وكذلك حجة الإسلام الغزالى[٥] أشار إلى أن أحد العلوم التى بها يُعرف طريق استثمار الأحكام من أدلتها هو علم اللغة .

---

(١) هو محمد بن عمر بن الحسين التميمى البكرى فخر الدين الرازى بن خطيب الرى إمام المتكلمين ولد سنة ٥٤٤ واشتغل على والده الشيخ ضياء الدين وهو أوحد زمانه فى المعقول والمنقول وعلوم الأوائل.من تصانيفه: مفاتيح الغيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - معالم أصول الدين - المحصول فى علم الأصول وغيرها.توفى سنة ٦٠٦ هـ راجع فى ترجمته: ابن السبكى: طبقات الشافية الكبرى جـ ٨ ص ٤٦ ابن قاضى شهبة طبقات الشافعية جـ ٢ ص ١٦١ البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٥٥.

(٢) الرازى: المحصول فى علم الأصول جـ ١ ص ٢٧٥ بتحقيق د.جابر فياض العلوانى منشورات جامعة الإمام بالرياض سنة ١٣٩٩ هـ.وهذا النص للرازى تناقله العلماء للدلالة على أهمية اللغة بل وجوبها فى فهم النصوص، يقول ابن تيميه (أن معرفة اللغة من الدين ومعرفتها فرض واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) راجع ابن تيميه: اقتضاء الصراط المستقيم ص ٢٠٧. وكذلك نقل السيوطى هذا النص بهذه الألفاظ راجع له الاقتراح ص ١٣٥ دار المعرفة الجامعية سنة ٢٠٠٦.

(٣) الزمخشرى الكشاف جـ ١ ص ١٥.

(٤) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٢٨٩.

(٥) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى أبو حامد حجة الإسلام، حكيم - متكلم - فقيه أصولى صوفى مشارك فى أنواع العلوم له نحو مائتى مصنف منها: المستصفى من علم الأصول - فيصل =

فيقول: (والثانى[١]: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة)[٢].

وكذلك أشار الآمدى[٣] إلى نفس هذه الأهمية للغة فى معرفة دلالات الألفاظ فقال: (وأما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم وغيره مما لا يعرف فى غير علم العربية)[٤].

فمن أراد أن يستدل بالأدلة فى أى علم من العلوم ومنها علم العقيدة فعليه بإتقان اللغة التى من خلالها يتيسر له هذا الاستدلال كما صرح بذلك المتكلمون.

ثانيًا: إتقان اللغة يساعد على الدفاع عن العقيدة:

فإذا كان من أهداف علم الكلام الدفاع عن العقيدة فإن ذلك لا يتيسر للمتكلم إلا إذا كان على قدر كبير من إتقان اللغة والإلمام بعلومها حتى يتمكن من عرض حجته بصورة مقنعة، ولولا ذلك ما فُهم كلامه خاصة فى معرض المناظرة والدفاع عن العقيدة.

= التفرقة - معيار العلم - ميزان العمل وله كتب بالفارسية ولد سنة ٤٥٠ وتوفى سنة ٥٠٥ هـ ويقال فى لقبه الغزّلى بالتشديد نسبة إلى صناعة والده صانع الغزل أو الغزالى بالتخفيف نسبة إلى غزالة من قرى طوس. راجع فى ترجمه طبقات الشافعية جـ ١ ص ٢٦٦ الإعلام جـ ٧ ص ٢٢ هديه الارفين جـ ٣ ص ٨٧.

(١) والأمر الأول الذى أشار إليه الغزالى قبل هذا هو: معرفة نصب الأدلة وشروطها التى بها تصير البراهين والأدلة منتجة).

(٢) الغزالى: المستصفى من علم الأصول جـ ٢ ص ٣٩٢ بتحقق سليمان الأشقر - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ مؤسسة الرسالة بيروت.

(٣) هو على بن محمد بن سالم سيف الدين الآمدى أحد أذكيار العالم أصله من ديار بكر ولد سنة ٥٥١ هـ وتعلم فى بغداد والشام وانتقل إلى القاهرة فدرس فيها واشتهر وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة فخرج إلى حماه ومنها إلى دمشق فتوفى بها سنة ٦٣١ هـ. له نحو عشرين مصنفًا منها الأحكام فى اصول الأحكام وغاية المرام وأبكار الأفكار.
قال عنه العز بن عبد السلام: لو ورد على الإسلام متزندق يشكك ما تعين لمناظرته غير الآمدى لاجتماع أهلية ذلك فيه.
راجع فى ترجمته: طبقات الشافعية جـ ٨ ص ١٧٧. والأعلام جـ ٤ ص ٣٣٢.

(٤) الآمدى الإحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٩ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ دار الكتب العلمية - بيروت.

يقول الشيخ عبد القاهر الجرجانى[(١)] (فإن المتكلم إذا تكلم فإنما اهتمامه بنقل ما فى ضميره إلى ذهن سامعه، فهو محتاج قبل كل شئ إلى معرفة اللغة التى يريد أن يخاطب بها من مفرادتها وكيفية تركيبها، فإذا لم يعلم ذلك لم يكد كلامه يُفهم وهذه المعرفة تحصل له من علم اللغة والنحو والصرف، فإذا تعلم اللغة والنحو والصرف فإنما يستطيع أن يعبر عن حاصل المراد وأصل المعنى)[(٢)].

وهذا الكلام السابق من شيخ البلاغيين صادق على كل علم من العلوم لكنه أصدق ما يكون على علم العقيدة، وألزم ما يكون للمتكلم الذى يحمل لواء عرض العقيدة والدفاع عنها.

فلا يكفى أن تكون لدى المتكلم حجة قوية ودليل واضح، بل لابد أيضًا من إلباس تلك الحجة وهذا الدليل ثوبًا لغويًا وبلاغيًا مؤثرًا، ذلك أنه (ليست الحجة التى يمتلكها المناظر وحدها كافية فى معارك الجدل إذا لم يعرضها فى أسلوب مؤثر يبهر السامع ويستولى على قلبه ولبه، وتلك إحدى مهمات البلاغة وهى أنها عنصر من عناصر الاقناع وجذب ذهن السامع)[(٣)].

فلا غرور بعد ذلك أن نجد اهتمام المتكلمين بعلوم اللغة عمومًا وبالبلاغة خصوصًا اهتمامًا كبيرًا.

ثالثًا:عدم إتقان اللغة يؤدى إلى الخطأ فى فهم العقيدة:

لأن غير المتمكن من اللغة وعلومها لن يستطيع التعرف على المعنى الصحيح لنصوص الكتاب والسنة اللذين يستمد منهما علم العقيدة، ولا يعرف كيفية الاستدلال بهذه النصوص، بل ربما فهمها على وجه غير صحيح يجره إلى خطأ فى العقيدة.

ولذلك حرص العلماء على بيان خطورة الجهل باللغة الذى يؤدى إلى الخطأ والزيغ والضلال.

---

(١) هو عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجانى أبو بكر واضع أصول البلاغة النحوى المتكلم على مذهب الأشعرى الفقيه على مذهب الشافعى من كتبه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز وغيرهما توفى سنة ٤٧١ هـ.
راجع فى ترجمته: الأعلام للزركلى جـ ٤ ص ٤٨ جـ ٥ ص ٩٢. طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٩٢.

(٢) الجرجانى: الموجز فى علوم البلاغة ص ٣.

(٣) د.وليد قصاب: التراث النقدى والبلاغى للمعتزلة ص ٣١ دار الثقافة بالدوحه بدون تاريخ.

يقول ابن فارس[١]: (إن الناظر فى القرآن والسنة إذا لم يعلم بتوسع العرب فى مخاطباتها لعيَّ بكثير من علم محكم الكتاب والسنة)[٢] وهذا يؤدى به إلى الغلط (فمن قصر علمه فى اللغة وغولط غلط)[٣].

ومن هنا تظهر قيمة اللغة في فهم النصوص، وخطورة الجهل بها، فاللغة العربية (تدل على المراد بالنصوص القرآنية المنزلة باللسان العربى والأحاديث النبوية والآثار السلفية المحتج بها فى كل مضيق الواردة على لسان الصدر الأول الذين هم حملة الشريعة ونقلة الدين على التحقيق، فلا سبيل إلى انتهاج هذه المسالك إلا بخوض غمرة علم اللغة العلى المقدار.

فمن سره أن يقذف به فى دار البوار النار فليتكلم قبل اتقانه على شئ من الآثار والأخبار[٤].

وكفى بهذه الفقرة الأخيرة من النص السابق تحذيراً من التعرض للنصوص قبل إتقان اللغة.

وقد نبه الأزهرى[٥] إلى قيمة اللغة فى الفهم، وأن عدم اتقانها يؤدى إلى الزيغ والضلال.

---

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازى أبو الحسين اللغوى المالكي الهمداني كان نحوياً على طريقة الكوفيين من مصنفاته: اختلاف النحاة تمام الفصيح فى اللغة - فقه اللغة - الصحابى فى فقه اللغة - معجم مقاييس اللغة راجع فى ترجمته: السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاه جـ ١ ص ٣٥٢ وهدية العارفين جـ ١ ص ٧٨ وطبقات الأدباء جـ ١ ص ٥٣٣.

(٢) ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغة ص ١.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ١ ص ٢٣ بتحقيق عبد السلام هارون دار الفكر سنة ١٩٧٩.

(٤) حاشية المناوى على القاموس المحيط للفيروز آبادى جـ ١ ص ٨.

(٥) هو محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة من نوح الأزهرى الهروى وُلد بهراة سنة ٢٨٢ هـ فتلمذ فيها على استاذه المنذرى وجمع من شيوخه الهرويين ثم ارتحل إلى بغداد لطلب العلم فأخذ عن ابن الأنبارى ونفطويه والزجاج وغيرهم ثم خرج منها لقضاء فريضة الحج سنة ٣١١ هـ فوقع أسيراً لدى القرامطة فعاش أسيراً فى بادية البحرين دهراً طويلاً استفاد فيه من عرب البادية الفاظًا نوادر وأخباراً ضمَّنها التهذيب ثم رجع إلى بغداد ومنها إلى هراه فألف فيها كتابه المشهور: تهذيب اللغة وتوفى بها سنة ٣٧٠ هـ راجع فى ترجمته وفيات الأعيان ج ٣ ص ٤٨٥ وبغية الوعاة جـ ١ ص ١٩ والوافى بالوفيات جـ ٢ ص ٤٥ ومعجم الأدباء جـ ٥ ص ٣٢٢١.

فبعد أن نبه الأزهرى إلى أننا محتاجون إلى معرفة لغات العرب واختلافها، والتبحر فيها، والاجتهاد فى تعلم اللغة العربية الصحيحة التى بها نزل الكتاب وورد البيان[١].

نجده يبين فائدة العلم باللغة وهى نفى الشكوك التى يقع فيها من لم يتقن اللغة فيقول (فعلينا أن نجتهد فى تعلم ما يُتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثم السنن المبينة لجمل التنزيل، الموضحه للتأويل لتنتفى عنا الشبه الداخله على كثير من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رؤوس ذوى الأهواء والبدع[٢] الذين تأولوا آرائهم المدخولة فأخطأوا، وتكلموا فى كتاب الله عز وجل بلكنتهم الأعجمية دون معرفة ثاقبة فضلوا وأضلوا)[٣].

فالجهل باللغة أو عدم إتقانها يؤدى إلى الشكوك والشبهات ولذلك فقد (زاغ كثير ممن زاغ عن العقيدة الصحيحة بسبب عدم الفهم الصحيح للغة العربية، أو بسبب التأويل المنحرف عن القصد الحقيقى الصحيح فزاغوا وأزاغوا)[٤].

وكما قرر الأزهرى من قبل أن عدم إتقان لغة العرب يؤدى إلى الزيغ والإلحاد نجد الأصمعى أيضًا يؤكد أن الجهل باللغة يؤدى إلى الزندقة وذلك فى النص الذى يورده عنه السيوطى فى المزهر فيقول: (قال الأصمعى: تزندق هؤلاء القوم لجهلهم باللغة العربية، ولو كانوا مطلعين على خفايا اللغة لفهموا حقيقة القرآن والحديث، ولما اعتراهم الشك فى الدين)[٥].

---

(١) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ١ ص٥ بتحقيق محمد عوض الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ دار أحياء التراث العربى.

(٢) وقد نبه الشاطبى إلى ان من مآخذ أهل البدع: تخرصهم على الكلام فى كتاب الله والسنة مع العروّ عن علم العربية الذى به يفهم عن الله ورسوله فيفتاتون على الشريعة بما فهموا ويدينون به ويخالفون الراسخين فى العلم.راجع الشاطبى الاعتصام جـ ٢ ص ٣٧.ويقول صاحب المصباح المنير: ولخفاء الفرق فى مواضع من كلام العرب انتحل أهل البدع مذاهب لجهلهم بالعربية: راجع: الفيومى: المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير جـ ٢ ص ٦٦٥ المكتبة العلمية بيروت بدون تاريخ .

(٣) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ١ ص ٥ .

(٤) شرح الأجرومية ص ٥.

(٥) السيوطى: المزهر فى علوم اللغة وأنواعها جـ ٢ ص ٢١٧ تحقيق فؤاد على منصور الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨ دار الكتب العلمية بيروت.

ومن الأمثلة المشهورة التى تؤكد خطورة الجهل باللغة على مسائل العقيدة ما يذكره ياقوت الحموى[١] فيقول: (روى أن أبا عمر بن العلاء[٢] كان يقول: لَعلْمُ العربية هو الدين بعينه، فبلغ ذلك عبد الله بن المبارك[٣] فقال: صدق، لأنى رأيتَ النصارى قد عبدوا المسيح لجهلهلم بذلك، قال الله: انا ولّدْتُكَ من مريم وأنت نَبيٍّ فحسبوه يقول أنا وَلَدْتُك من مريم وأنت بُنيّ، فبتخفيف اللام وتقديم الباء وتعويض الضمه بالفتح كفروا)[٤]، ومن هذا المثال يتبين لنا أن (عامة الخطأ فى الدين أنما يأتى من قلة الفهم لألفاظ اللغة، ولنصوص الكتاب والسنة)[٥].

وأنه يجب على الناظر فى نصوص الكتاب والسنة أن يكون تام المعرفة بمعانى الألفاظ والتراكيب حتى لا يزيغ عن الفهم الصحيح.

فـ (كلما كانت معرفة المسلم بألفاظ الكتاب والسنة تامة كلما كان فهمه لمراد الكتاب

---

(١) هو ياقوت بن عبد الله الرومى الحموى أبو عبد الله شهاب الدين مؤرخ ثقة من أئمة الجغرافيين ومن العلماء باللغة والأدب أصله من الروم، أسر من بلاده صغيراً واشتراه تاجر ببغداد ورباه وعلمه ثم اعتقه سنة ٥٩٦ واشتغل بنسخ الكتب ولد سنة ٥٧٤ وتوفى سنة ٦٢٦ ومن مصنفاته: معجم البلدان - ارشاد الا ريب ويعرف بمعجم الأدباء.راجع فى ترجمته: الإعلام جـ ٨ ص ١٣١ ومعجم المؤلفين جـ ١٣ ص ١٧٨.

(٢) هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عريان التميمى المازنى البصرى النحوى المقرى أحد القراء السبعة المشهورين كان أمام أهل البصرة فى النحو والقراءات واللغة أخذ عن جماعة من التابعين وقرأ القرآن على سعيد بن جبير ومجاهد وتوفى سنة ١٥٤ هـ فى خلافة أبى جعفر المنصور.راجع فى ترجمته: بغية الوعاه جـ ٢ ص ٢٣١ ومعجم الأدباء جـ ٣ ص ٣٤٥ وسير أعلام النبلاء جـ ٦ ص ٤٠٧.

(٣) هو عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلى بالولاء التميمى المروزى أبو عبد الرحمن الحافظ شيخ الإسلام المجاهد التاجر صاحب التصانيف والرحلات وجمع الفقه والحديث والرحلات ولد سنة ١١٨ هـ وكان من سكان خراسان ومات بهيت على الفرات منصرفًا من عزو الروم له كتاب فى الجهاد وهو أول من صنف فيه والرقائق والزهد - والبر والصلة أنظر فى ترجمته: الأعلام جـ ٤ ص ١١٥ ومعجم المؤلفين جـ ٦ ص ١٠٦ وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٢٨.

(٤) ياقوت الحموى: معجم الأدباء جـ ١ ص ٣٢ دار الكتب العلمية سنة ١٩٩١ وقد ذكر الخطابى نفس هذه الرواية إلا أنه نسبه إلى أبى عثمان المازنى وهو يأمر أحد تلامذته بتعلم النحو خشية أن يقع فى خطر عدم الفهم للنصوص. راجع الخطابى: شأن الدعاء ص ١٩ تحقيق أحمد يوسف الرقاق الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ دار المأمون للتراث بدمشق.

(٥) د. سعيد رسلان: فضل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين ص ٤٩ - الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٥.مكتبة البلاغ بالمنوفية.

والسنة تامًا، وإلا كان فيه من الزيغ عن الكتاب والسنة بقدر ما صرف ألفاظهما إليه من عادته وإصطلاحه)[١].

وهكذا: يمكننا القول: إن الناظر فى الكتاب والسنة عمومًا والمتصدى لدراسة العقيدة خصوصًا يجب عليه أن يتقن اللغة العربية أولًا حتى يتمكن من الفهم الصحيح للآيات القرآنية والأخبار النبوية، ويتمكن من الاستدلال بهما استدلالًا صحيحًا فى تقوية حجته فى الدفاع عن العقيدة، وحتى لا تزل قدمه فى البدع والأهواء، أو يجره الجهل باللغة إلى الزندقة والإلحاد.

وفى النهاية لابد أن نقرر أنه: (يجب أن تعطى اللغة العربية من العناية ما تستحق، فهى شرط أساسى ومفتاح ضرورى لفتح أبواب الشريعة، إذ بدون معرفتها تلتبس الوجوه وتلتوى السبل، لأن القرآن نزل بلسان عربى مبين)[٢].

وما أصدق قول الزمخشرى عن العلماء وحاجتهم الماسه إلى اللغة فى كل علم(فهم متلبسون بالعربية أينما سلكوا، غير منفكين عنها أينما وجهوا، كَلّ عليها حيثما ساروا)[٣].

●●●

(١) نفس المرجع ص ٥١.

(٢) الشيخ عبد الله بن بيه: أمالى الدلالات ومجالى الاختلافات ص ١٣ - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩ م - دار ابن حزم.

(٣) الزمخشرى: المفصل فى صنعة الإعراب ص ١٨.

المبحث الثاني:

خصائص المنهج اللغوى عند المتكلمين

هذا المنهج اللغوى الذى يتبعه المتكلم وهو يتناول المسائل العقدية يجب أن تتوافر فيه بعض الخصائص التى تحكم استعمال المتكلم للغة فى فهم النصوص.

فإذا روعيت هذه الخصائص وأخذها المتكلم فى اعتباره أثناء بحثه فى المسائل العقدية كان عمله مقبولاً، وإذا حاد عنها يُرد كلامه، بل يعتبر عمله تلاعبًا باللغة والنصوص معًا.

وأهم هذه الخصائص ما يلى:

أولاً: أن تكون اللغة التى يعتمد عليها المتكلم مأخوذة عن الأثبات والثقات من اللغويين

ونقصد بهذا: أن يعتمد المتكلم فى استعماله للغه فى فهم العقيده على الكتب والآراء اللغوية المشهود لأصحابها بالعدالة الذين راعوا التثبت والاحتياط فى نقلهم للغة، وأن يتجنب الاعتماد على غير ذلك.

والواقع أن اللغويين أنفسهم قد راعوا فيمن ينقلون عنه اللغة أن يكون من أهل الضبط والعدالة والثقة يقول ابن فارس: (وتؤخذ اللغة سماعًا من الرواة الثقات ذوى الصدق والأمانة ويتقى المظنون)[1].

ويشدد ابن فارس على من ينقل اللغة أن يراعى هذه الشروط فيقول: (فليتحرَّ آخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة)[2].

وهذا هو أحد أشهر اللغويين - وهو الأزهرى - يذكر طريقته التى جمع عليها واحداً من أهم كتب اللغة - وهو التهذيب - وقد تحرى فيها النقل من أهل الصدق والعدالة وأما من سواهم فلم يعتمد على أقوالهم فى كتابه.

---

(١) ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغه: ص ١٠.

(٢) المصدر السابق ص١٠.

يقول الأزهري: (هذا آخر كتابى الذى سميته تهذيب اللغة، وقد حرصت ألا أودعه من كلام العرب إلا ما صح لى سماعًا من إعرابى فصيح، أو محفوظًا لإمام ثقة حسن الضبط مأمونًا على ما أدى)(١).

ويبدو أن هذا التحرى عمن يؤخذ عنه اللغة كان دأب اللغويين جميعًا، وهذا ما يؤكده السيوطى بقوله: (إن أهل اللغة والأخبار لم يهملوا البحث عن أحوال اللغات ورواتها جرحًا وتعديلاً، بل فحصوا عن ذلك وبينوه)(٢).

فإذا كان من تُنقل عنه اللغة موصوفًا بالأوصاف السابقة يُقبل النقل عنه، وأما إذا لم تتوافر فيه هذه الشروط لا يقبل كلامه، ولا يصح نقل اللغة عنه، وإلى هذا يشير ابن الإنبارى(٣) بقوله: (المجهول الذى لم يعرف ناقله غير مقبول، لأن الجهل بالناقل يوجب الجهل بالعدالة)(٤) ويقول أيضًا: (إذا كان ناقل اللغة فاسقًا لم يقبل نقله)(٥).

وبناءً على هذا وجدنا من اللغويين من يترك كثيراً من الأقوال ولا يعتمد عليها لأنه لم يتأكد من صحتها، ولم يستثبت من أحوال رواتها.

يقول الأزهري: (ولم أذهب أنا فيما ألّفت وجمعت فى كتابى هذا - يقصد تهذيب اللغة - مذهب من تصدى للتأليف فجمع ما جمع من كتب لم يحكم معرفتها، ولم يسمعها ممن أتقنها، وحمله الجهل وقلة المعرفة على ما لم يحصله وإكمال ما لم يكمله حتى افضى به الحال إلى أن صحف فأكثر وغير فأخطأ)(٦).

---

(١) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ١٥ ص ٤٩٧.

(٢) السيوطى: المزهر فى علوم اللغة وأنواعها جـ ١ ص ١٠٩.

(٣) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار أبو بكر الإنبارى: من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة ومن أكثر الناس حفظًا للشعر والأخبار كان يحفظ ثلثمائة ألف شاهد فى القرآن ولد فى الأنبار لى الفرات سنة ٢٧١ هـ وتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ وكان يختلف إلى أولاد الخليفة الراضى بالله يعلمهم من كتبه: الزاهر فى اللغة وإيضاح الوقف والأبتداء فى كتاب الله وعجائب علوم القرآن وأجل كتبه غريب الحديث. راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٦ ص ٣٣٤ وتاريخ بغدد جـ ٣ ص ١٨١ وبغية الوعاه جـ ١ ص ٣٨٠.

(٤) المزهر فى علوم اللغة جـ ١ ص ١٠٧.

(٥) نفس المصدر جـ ص ,١٠٧

(٦) تهذيب اللغة جـ ١٥ ص ٤٩٧.

والواضح من هذا التشدد فى الشروط التى يجب أن تتوافر فى من تُنقل عنه اللغة كانت الغاية من ورائه الحفاظ على اللسان العربى الذى هو لغة القرآن والسنة، فإن من لم تتوافر فيه الشروط التى اشترطها اللغويون ربما يفضى به الحال إلى أمر خطير عظيم من (الجناية على اللغة، وإزالة لغات العرب عن صيغة السنتها، وإدخال فيها ما ليس منها)[١].

ومما يذكر هنا من حرص اللغويين على تلقى اللغة العربية من مصادرها الأصلية الآمنة من التحريف والتأثر بغيرها أن الأوائل من اللغويين كانوا لا يعتمدون فى آخذهم اللغة إلا على أهل البادية الذين كانوا يفدون إلى الحضر، أو أن يذهب اللغويون أنفسهم إلى البادية ليتعلموا اللغة من أهلها.

ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى ان البدوى - كما يذكر أستاذنا الدكتور عبد الله الشاذلى - (ما زال على فطرته بعيداً عن التقليد والتأثر)[٢].

بل إن ابن النديم[٣] أفرد فى الفهرست بابًا مستقلاً بعنوان (أسماء فصحاء العرب المشهورين الذين سمع منهم العلماء وأخذوا عنهم - يقصد اللغة)[٤].

معنى ذلك أن (اعتماد أوائل علماء العربية فى دراستهم لقواعد اللغة من نحو وصرف واستشهاد بشواهد كان على العرب أى أهل الوبر من أبناء الباديه من الإعراب المعروفين بصدق لسانهم وبصحة أعرابيتهم وبعدم تأثر ألسنتهم بألسنة أهل الحواضر، وكان علماء اللغة إذا اختلفوا فى شئ من اللغة من ألفاظ أو قواعد حكموا أهل البادية فيما شجر بينهم من خلاف، فأخذوا منهم علمًا كثيرًا باللغة وبالشعر وبالغريب وبكل ما يتصل بالعربية من أسباب حتى جمعوا ما جمعوا من تراث هذه اللغة فى بطون الكتب)[٥].

---

(١) تهذيب اللغة جـ ١٥ ص ٤٩٧.

(٢) أستاذنا الدكتور عبد الله الشاذلى: الحكمة العربية فى أصالتها الفطرية ص ١٢ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢ - مؤسسة سعيد للطباعة بطنطا.

(٣) هو محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحاق أبو الفرج بن أبى يعقوب النديم صاحب كتاب الفهرست من أقدم كتب التراجم وأفضلها وهو بغدادى يُظن أنه وراقًا يبيع الكتب وكان معتزليًا متشيعًا توفى سنة ٤٣٨ هـ راجع الأعلام جـ ٦ ص ٢٩.

(٤) ابن النديم: الفهرست جـ ١ ص ٦٥ - دار المعرفة - بيروت سنة ١٩٧٨.

(٥) د. جواد على: المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام جـ ٧ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ - الطبعة الرابعة سنة ٢٠٠١ - دار الساقى.

نظرة المتكلمين إلى مأخذ اللغات وطريق معرفتها:

إذا نظرنا إلى هذه الخصيصة المنهجية عند المتكلمين وجدنا أنهم يحرصون - كاللغويين - على بيان الطريق الذى تعرف منه اللغة، فينبهون - جميعًا - إلى مأخذ اللغات، وطرق معرفتها، بل ويعنونون بذلك فى كتبهم خاصة الأصولية منها.

يقول الرازى وهو يوجب البحث عن أحوال نقلة اللغة: أن من (الواجب على اللغويين أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم)(١).

ويرى المتكلمون أن أكثر اللغة منقول إلينا بالتواتر وما سوى ذلك فهو قليل ومع ذلك فهو أيضًا منقول إلينا بنقل الآحاد الموثوق بهم وبعدالتهم وتمكنهم فى علم العربية.

يقول الرازى: (طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال، وإما النقل المتواتر أو الآحاد وهو صحيح، وإما ما يتركب عنهما، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر)(٢).

ويقول البيضاوى: (وطريق معرفتها - يقصد اللغة - النقل المتواتر، أو الآحاد، أو استنباط العقل من النقل)(٣).

ويزيد سيف الدين الآمدى الأمر وضوحًا حين يقسم اللغة من حيث طريق إدراكنا لها هذا التقسيم التالى:

يقول الآمدى: (وأما طرق معرفتها لنا فأعلم أن ما كان منها معلومًا لا يُتشكك فيه - مع التشكيك - كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرًا والعرض عرضًا ونحوه من الأسامى فنعلم أن مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع، وما لم يكن معلومًا لنا ولا تواتر فيه فطريق تحصيل الظن به إنما هو إخبار الآحاد ولعل الأكثر هو الأول)(٤).

ويقول الشوكانى: (والحق أن أكثر اللغة منقول إلينا بطريق التواتر) ويقول: (إن

---

(١) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٥٨.

(٢) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ١ ص ٣٩ - ٤٠.

(٣) البيضاوى: منهاج الوصول إلى علم الأصول جـ ٢ ص ٢٨ - عالم الكتب بدون تاريخ.

(٤) الآمدى: الإحكام جـ ١ ص ٤٧.

الأئمة المشتغلين بنقل اللغة عدد لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى كل عصر من العصور، وهذا معلوم لمن له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب)[١].

وهذا التواتر الوارد فى نصوص المتكلمين السابقة لا يشترط فيه توافر عدد معين، بل يكفى فيه غلبة الظن أن الذين نقلت عنهم اللغة لم يتواطئوا على الكذب فيما نقلوه ذلك أن (العدد المعين فى المتواتر غير شرط فى التواتر، بل المدار - على ما هو الحق - على كون الرواة بلغوا أعدادًا يقطع العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا ثابت فى اللغات المشهورة بالتواتر التى لا تقبل التشكك كالسماء والأرض والحر والبرد ولفظ الله علمًا على الذات الأقدس، وما عدا ذلك فهو آحاد رووه بالعنعنة عن الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها، وما ثبت بالآحاد يثبت به الظن وهو كاف)[٢].

ويرى المتكلمون أنه يمكن الاكتفاء فى نقل اللغات ومعرفتها بالواحد من علماء العربية المشهود لهم بالصدق والثقة، وهذا ما يقرره الآمدى حين يقول: (ولهذا كان العلماء فى كل عصر إلى زماننا هذا يكتفون فى إثبات الأحكام الشرعية المستندة إلى الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالأصمعى والخليل[٣] وأبى عبيدة[٤] وأمثالهم)[٥].

فالمتكلمون - إذن - ينظرون إلى اللغة الواردة إلينا باعتبارين:

أحدهما: الألفاظ المتداولة المشهورة التى لا يُتشكك فيها، فهذه طريق معرفتها التواتر وهى الكثيرة فى اللغة.

---

(١) الشوكانى: أرشاد الفحول جـ ١ ص ١٠٧

(٢) الشيخ بخيت المطيعى: سلم الوصول لشرح منهاج الأصول جـ ٢ ص ٢٩ - عالم الكتب بدون تاريخ.

(٣) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى الأزدى اليحمدى أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب واضع علم العروض وهو أستاذ سيبويه النحوى ولد فى البصرة سنة ١٠٠ هـ ومات بها سنة ١٧٠ هـ وعاش فقيرًا صابرًا. له من المؤلفات: كتاب العين ومعانى الحروف وجملة آلات العرب وكتاب العروض وغيرها.

(٤) هو معمر بن المثنى التيمى بالولاء البصرى أبو عبيدة أديب لغوى عالم بالشعر والغريب والأخبار والنسب ولد بالبصرة سنة ١١٠ هـ وتوفى بها سنة ٢٠٩ هـ من تصانيفه: معانى القرآن ونقائض جرير والفرزدق. راجع فى ترجمته: وفيات الأعيان جـ ٧ ص ٤٨ وبغية الوعاه جـ ٢ ص ٢٩٤ والأعلام جـ ٧ ص ٢٧٢.

(٥) الآمدى: الإحكام جـ ١ ص ٧٤.

والثانى: الألفاظ الغريبة التى ليست محل اتفاق بين أهل اللغة، فهذه طريق معرفتنا لها هو الآحاد وهى الأقل فى اللغة وقد ذكر الرازى هذا التقسيم ووضحه حين قال (إن اللغة والنحو على قسمين: **أحدهما**: المتداول المشهور، والعلم الضرورى حاصل بأنها فى الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعانى فإنا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظتى السماء والأرض كانتا مستعملتين فى زمان الرسول ﷺ فى هذين المسميين. **وثانيهما**: **الألفاظ** الغريبة والطريق إلى معرفتها الآحاد.

فأكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرم قامت الحجة به. وأما القسم الثانى فقليل جداً، وما كان كذلك فإنا لا نتمسك به فى المسائل القطعية، ونتمسك به فى الظنيات ونثبت وجوب العمل بالظن بالإجماع)[١].

ومن الأمثلة التى تدل على أن المعنى اللغوى إذا كان غير مشهور ولا متواتر فإنه يُرد ما يلى: أثبت المعتزلة لله تعالى صفتى السمع والبصر ولكنهم فرقوا بين السميع والسامع والبصير والمبصر ورأوا أن التفريق هنا ضرورى يقول القاضى عبد الجبار[٢]: (وقبل الشروع فى هذه المسألة - أى كونه تعالى سميعًا بصيرًا - لابد أن نبين حقيقة السميع والبصير والسامع والمبصر والفرق بينهما.

أما السميع البصير فهو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر فى الحال، ولهذا قلنا: إن الله تعالى كان سميعًا بصيرًا فيما لم يزل، ولم نقل أنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر، وعلى هذا قول شيخنا أبى على الجبائى[٣]: إن السامع والمبصر متعد والسميع والبصير غير متعد)[٤].

---

(١) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٦٠.

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى الأسد آبادى أبو الحسين فاضى أصولى كان شيخ المعتزلة فى عصره، وهم يلقبونه بقاضى القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولى القضاء بالرى ومات فيها سنة ٤١٥ هـ. من تصانيفه تنزيه القرآن عن المطاعن، وشرح الأصول الخمسة، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل والمحيط بالتكليف راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٣ ص ٢٧٣ وهدية العارفين جـ ٢ ص ٥٣.

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبائى أبو على من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام فى عصره وإليه تنسب طائفة الجُبائية. نسبته إلى جُبى من قرى البصرة ولد سنة ٢٣٥ هـ وتوفى سنة ٣٠٣ هـ له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعرى راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٦ ص ٢٥٦ وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٣١ ووفيات الأعيان جـ ٤ ص ٢٦٧.

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٦٧ - ١٦٨.

أى أن المعتزلة يفرقون بين السميع والبصير، وبين السامع والمبصر، وهذا التفريق بين المعنيين اعترض عليه متكلمو أهل السنة وردوه لكونه لا يتوافق مع مشهور اللغة ومتواترها، ولكونه لم ينسب إلى أحد من ثقات اللغويين.

يذكر عبد القاهر البغدادى[١] أن المعتزلة (قالوا: إن الله تعالى لم يزل سميعًا بصيراً على معنى أنه كان حيًا لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد، وقال الجبائى إنه كان فى الأزل سميعًا ولم يكن سامعًا إلا عند وجود المسموع)[٢].

وبعد أن يذكر البغدادى هذا الرأى للمعتزلة يتعجب من هذه التفرقة لأنه لم يقل أحد من أهل اللغة بها.

يقول البغدادى: (ولا يُدْرى من أين اخذ فرقة بين السامع والسميع، وهل أخذه من لغة العرب أو العجم أو من لغة شيطانه الذى أغواه وإلى الضلال دعاه)[٣].

والواقع أن مصادر اللغة ومعاجمها ترفض هذه التفرقة التى ذكرها المعتزلة بين السميع والسامع وكذا البصير والمبصر.

بل إن اللغويين يسوون بين المعنيين فى صفات الله تعالى.

يقول الأزهرى: (السميع من صفات الله تعالى وأسمائه وهو الذى وسع سمعه كل شئ، ولست أنكر فى كلام العرب أن يكون السميع سامعًا ومسمعًا... والظاهر الأكثر فى كلام العرب أن يكون السميع بمعنى السامع، مثل عليم وعالم وقدير وقادر)[٤].

---

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمى البغدادى الشامى المكنى بابى منصور الفقيه الشافعى الأصولى الأديب كان ماهرًا فى فنون عده وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان من تصانيفه أصول الدين والفرق بين الفرق توفى سنة ٤٢٩ هـ. راجع فى ترجمته: طبقات الشافعية الكبر، جـ ٥ ص ١٣٦ وفيات الأيان جـ ٤ ص ١١٣ والأعلام جـ ٧ ص ٢٩٦ وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٧٢.

(٢) البغدادى: كتاب أصول الدين ص ٩٦.

(٣) نفس المصدر ص ٩٦.

(٤) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٢ ص ٧٤.

ويقول صاحب لسان العرب[(١)] (رجل سميع أى سامع، وعَدّوه فقالوا: هو سميع قولك وقول غيرك).

والسميع من صفاته عز وجل لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفى فهو يسمع بغير جارحة، وفعيل من أبنية المبالغة، وفى التنزيل ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤][(٢)].

فتفرقة المعتزلة بين السميع والسامع والبصير والباصر تعتبر مرفوضة لكونها لا تتفق مع ما هو مشهور ومتواتر فى اللغة. وسيأتى فى الجانب التطبيقى من هذا البحث المزيد من الأمثلة على هذا.

ثانيًا: أن تكون قياسية فصيحة لا شاذة غريبة:

ونعنى بهذا أن تكون الطريقة اللغوية التى يسير عليها المتكلم فى بحثه للمسائل العقدية جارية على المعهود والمشهور والفصيح فى لسان العرب، وأن تكون بعيدة عن الغرابة والشذوذ إن فى الألفاظ، وإن فى التراكيب والمعانى.

فالنصوص الشرعية فى القرآن والسنة - خاصة فيما يتعلق بالمسائل العقدية يجب أن تفهم على هذا لوجه، وذلك لأن (القرآن قد أنزل بأفصح لغات العرب وغير جائز توجيه شئ منه إلى الشاذ من لغاتها وله فى الأفصح الأشهر معنى مفهوم ووجه معروف)[(٣)]. فكلام الله تعالى (يجب أن يحمل على الكثير والفصيح ولا يجوز أن يقاس عليه ما لا يشبهه)[(٤)].

---

(١) هو محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصارى الرويفعى الأفريقى صاحب لسان العرب الإمام اللغوى الحجة.

ولد بمصر سنة ٦٣٠ وخدم فى ديوان الإنشاء بالقاهرة ثم ولى قضاء طرابلس وعاد إلى مصر وتوفى بها سنة ٧١١. اشتهر كتابه لسان العرب.

راجع فى ترجمته: الإلام جـ ٧ ص ١٠٨ وهدية العارفين جـ ٣ ص ١٥٩.

(٢) ابن منظور لسان العرب جـ ٨ ص ١٦٢.

(٣) الطبرى: جامع البيان فى تأويل القرآن جـ ٢ ص ٣٢٢ بتحقيق أحمد شاكر - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ - مؤسسة الرسالة.

(٤) أبو جعفر النحاس: إعراب القرآن جـ ٣ ص ٣٦٢ بتحقيق د. زهير غازى - عالم الكتب سنة ١٩٨٨.

وينبه الشاطبى[١] على أهمية اتباع المعهود فى لسان العرب فى استقامة الكلام وصحة الفهم فيقول: (فلا يستقيم للمتكلم فى كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتنى العرب به والوقوف عندما حَدَّتْه)[٢].

فإذا أردنا أن نفهم كتاب الله ونصوصه فهما صحيحًا لابد أن نفهمه على ما هو المشهور الفصيح عند العرب وأن نبتعد عن الوجوه الشاذة الشاردة.

وقد اهتم اللغويون باشتراط هذا لصحة الكلام فقرروا أنه يشترط لصحته وفصاحته أن يكون سهل الألفاظ، ظاهر المعنى، واضح الدلالة على المراد فى معهود خطاب العرب، وأن ما سوى ذلك فلا يعد فى مراتب الكلام الفصيح.

يقول ابن فارس وهو يذكر مراتب الكلام: (وأما واضح الكلام فالذى يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب... وأما المشكل فالذى يأتيه الإشكال من غرابة لفظه، أو ان تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره القائل على جهته، أو أن يكون الكلام فى شئ غير محدود، أو أن يكون وجيزًا فى نفسه غير مبسوط، أو أن تكون ألفاظه مشتركه)[٣].

فالكلام الفصيح هو: (الظاهر البين، أى أن تكون الفاظه مفهومه لا يحتاج فى فهمها إلى استخراج من كتاب لغة، وإنما كانت بهذه الصفة لأنها تكون مألوفة الاستعمال بين أرباب النثر والنظم دائرة فى كلامهم)[٤].

وإذا كان هناك تأكيد شديد على ضرورة الإلتزام بما هو معروف ومشهور فى الاستعمال العربى، وأن ذلك شرط الفصاحة فإن هناك تحذيرًا شديدًا من الاعتماد على

---

(١) هو الحافظ ابو اسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمى الشاطبى الغرناطى المالكى له من المؤلفات: الموافقات فى أصول الشريعة - الاعتصام - أصول النحو - الاتفاق فى علم الاشتقاق وغيرها توفى سنة ٧٩٠ هـ.

راجع فى ترجمته: هدية العارفين جـ ١ ص ٢٠ ومعجم المؤلفين جـ ١ ص ١١٨ والأعلام جـ ١ ص ٧٥.

(٢) الشاطبى: الموافقات جـ ٢ ص ٧١.

(٣) ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغة ص ١٣.

(٤) أبو الفتح الموصلى: المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر جـ ١ ص ٨١ بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٩٩٥.

الكلام الشاذ أو الغريب أو الوحشى[(١)] ويعد اللغويون ذلك قدحًا فى فصاحة الكلام.

(فالكلام الفصيح هو الحسن المبين وغير الفصيح هو الغريب الشاذ)[(٢)].

ومن العيوب المخلة بفصاحة الكلام مخالفته للقياس بمعنى (سوق الكلام مخالفًا للقياس النحوى أو الصرفى)[(٣)].

وقد كان اللغويون دائمًا ينبهون على استعمال الكلام السهل الواضح، والبعد عن الغريب الغامض. فيذكر السيوطى عن بعض اللغويين أنه قال لتلميذ له: (إياك وتتبع وحشى الكلام طمعًا فى نيل البلاغة فإن ذلك هو العىّ الأكبر، وعليك بما سهل مع تجنبك ألفاظ السَّفَل)[(٤)].

وأما عند المتكلمين: فإذا نظرنا إلى هذا الشرط عندهم وجدناهم يؤكدون على الإلتزام بهذه الفصاحة التى اشترطها اللغويون.

فالإمام الغزالى يوصى بعدم الجنوح إلى غرائب اللغة، فبعد أن أشار إلى أهمية اللغة فى فهم الشرع فقال: (لابد من علم اللغة فإن مأخذ الشرع ألفاظ عربية، وينبغى أن يستقل بفهم كلام العرب)[(٥)]، قال عن البعد عن الغريب: (والتعمق فى غرائب اللغة لا يشترط)[(٦)]، ويقول النسفى عن الفصاحة: (معنى قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، أى فصيح ومصحح عما صحفته العامة)[(٧)].

---

(١) يذكر السيوطى أن ألفاظ: الغريب والشاذ والنادر والوحشى كلها ألفاظ تقابل الفصيح المشهور، وقال ابن رشيق الوحشىّ من الكلام ما نفر السمع منه. راجع: السيوطى: المزهر فى علوم اللغة جـ ١ ص ٢٣٤.

(٢) الصفدى: نصرة الثائر على المثل السائر ص ١٢ وهو بهامش المثل السائر للموصلى.

(٣) عبد الرحمن الميدانى: البلاغة العربية أسسها وفنونها ص ٣٤١.

(٤) السيوطى: المزهر جـ ١ ص ٢٣٤.

(٥) الغزالى: المنخول فى تعليقات الأصول ص ٤٦٣ بتحقيق محمد حسن هيتو - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٠هـ دار الفكر بدمشق.

(٦) نفس المصدر ص ٤٦٣.

(٧) أبو البركات النسفى: مدارك التنزيل وحقائق التأويل جـ ٢ ص ٤٧٨ مطبعة البابى الحلبى بالقاهرة بدون تاريخ.

ويأتى الفخر الرازى ليبين لنا الفصاحة معرفًا إياها، وذاكرًا شروطها فيقول: (الفصاحة هى خلوص الكلام عن التعقيد، وفلان فصيح إذا خلصت لغته من اللكنة)[١].

ويشترط الرازى فى الكلمة العربية لكى تكون فصيحة ومؤدية لدلالتها اللفظية ما يلى:

- أن تكون الكلمة عربية أصيلة ليست مما أحدثها المولدون ولا مما أخطأت فيه العامة.
- أن تكون أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها.
- المحافظة على قوانين النحو والإعراب، والاحتراز عن اللحن.
- الاحتراز عن الألفاظ الغريبة الوحشية[٢].

ومن اللافت للنظر هنا أن هذه الشروط التى اشترطها الرازى لفصاحة الكلمة العربية قد قررها ونص عليها واحد من كبار اللغويين المعاصرين للرازى وأقصد به أبا يعقوب السكاكى[٣] الذى يقول عن فصاحة اللفظة العربية: (أن تكون الكلمة عربية أصيلة، وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيتهم أدور، واستعمالهم بها أكثر، لا مما أحدثه المولودون، ولا مما أخطأت فيه العامة، وأن تكون أجرى على قوانين اللغة، وأن تكون سليمة من التنافر)[٤].

وكلام السكاكى هنا هو نفس كلام الرازى فى النص السابق مما يدل على إتفاق المتكلمين مع اللغويين فى الشروط الواجب توافرها لكى تكون الكلمة فصيحة مشهورة يعتمد عليها فى الفهم.

---

(١) الفخر الرازى: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٣٢ بتحقيق د. نصر الله حاجى - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤ هـ - دار صادر - بيروت.

(٢) الرازى: نهاية الإيجاز ص ٧١.

(٣) هو يوسف بن أبى بكر بن محمد بن على السكاكى الخوارزمى الحنفى أبو يعقوب سراج الدين الشهير بالسكاكى عالم فى النحو والتصريف والمعانى والبيان والروض والشعر وغير ذلك مولده بخوارزم سنة ٥٥٥ ووفاته بها ٦٢٦ من آثاره كتاب: مفتاح العلوم فى النحو والأدب والاشتقاق وله كتاب الطلسم بالفارسية.
راجع فى ترجمته: الإعلام جـ ٨ ص ٢٢٢ مجم المؤلفين جـ ١٣ ص ٢٨٢ هديه الارفين جـ ٤ ص ١٠٥.

(٤) السكاكى: مفتاح العلوم ص ١٨١.

ويشير التفتازاني إلى هذا الشرط فيقول: (فأما فصاحة المفرد فهي خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوى المستنبط من استقراء اللغة)(١).

ويشرح التفتازانى هذا التعريف لفصاحة المفرد فيقول:

فالتنافر: وصف فى الكلمة يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها نحو مستشزرات.

والغرابة: كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى، ولا مأنوسة الاستعمال.

والمخالفة للقياس: أن تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الألفاظ الموضوعة أعنى على خلاف ما ثبت عن واضع اللغة)(٢).

ومن الأمثلة على استخدام الغريب والشاذ من المعانى اللغوية ما يلى:

فسر اللغويون والمفسرون الكرسى الوارد فى قوله تعالى: ﴿**وسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمواتِ وَالأَرْضَ**﴾ [البقرة: بالعديد من المعانى، وكان منها أن الكرسى بمعنى العلم، وهذا المعنى وارد عن ابن عباس - رضى الله عنهما - على أنه واحد من المعانى الكثيرة للفظ الكرسى(٣).

إلا أن المعتزلة قد اعتمدوا على هذا المعنى وجعلوه أهم المعانى وفسروا الكرسى به وأتوا بشاهد غريب وشاذ فى اللغة.

فالزمخشرى يذكر تعريف الكرسى عامة فيقول: (الكرسى ما يُجلس عليه، ولا يفضل عن مقعد القاعد)(٤).

(وأما فى قوله تعالى: ﴿**وسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ على أربعة أوجه: أحدها: أن كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط ولا كرسى ثمة ولا قعود.

---

(١) التفتازانى: مختصر المعانى ص ١٥ - الطبعة الأولى سنة ١٤١١ - دار الفكر.

(٢) التفتازانى: مختصر المعانى ص ١٦ - ١٧.

(٣) راجع على سبيل المثال من كتب التفسير: الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٣ ص ٤٤٣ وأبا حيان: البحر المحيط جـ ٣ ص ٤ ومن كتب اللغة: ابن عباد: المحيط فى اللغة جـ ٢ ص ٢٩ والزبيدى تاج العروس ولسان العرب جـ ٦ ص ١٩٣.

(٤) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٢٢٥.

الثاني: وسع علمه، وسمى العلم كرسيًا تسمية بمكانه الذى هو كرسى العالم.

والثالث: وسع ملكه تسمية بمكانه الذى هو كرسى الملك.

والرابع: ما روى أنه خلق كرسيًا هو بين يدى العرش دون السموات والأرض(1).

ثم يستشهد المعتزلة لكون الكرسى بمعنى العلم بهذا البيت:

مالى بعلمك كرسى أكاتمه ... وهل يُكْرَسِىُ علم الله مخلوق

قال أبو حاتم الرازى: (وقد أنشدنى هذا البيت محمد بن عمر الصمرى ببغداد وكان من مشايخ المعتزلة، وذكر أنه كان يرويه عن مشايخهم وقال: كرسيه هو العلم واحتج بهذا البيت وهو مذهب المعتزلة يريدون بذلك نفى التشبيه)(2)، ويعلق ابن قتيبة(3) على استشهاد المعتزلة بهذا البيت السابق رغبة منهم فى تأييد مذهبهم فيقول عن المعتزلة:

وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم فقال فريق منهم فى قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ أى: علمه وجاؤا لى ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر:

ولا يُكْرَسِئ علم الله مخلوق:

والكرسى غير مهموز ويكرسئ مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيًا)(4)، والواقع أن كتب اللغة - حتى التى ذكرت أن من معانى الكرسى العلم - قد خلت تمامًا من ذكر هذا البيت الذى رواه أبو حاتم الرازى عن المعتزلة، كذلك خلت تلك الكتب من ذكر الفعل يكْرَسِئُ المهموز بمعنى يعلم مما يدل على أن هذا اللفظ من الألفاظ الشاذه والغريبة والوحشية، ولذلك أهمله اللغويون ولم يذكروه.

---

(1) نفس المصدر: جـ ١ ص ٢٢٥.

(2) أبو حاتم الرازى: كتاب الزينة فى الكلمات العربية والإسلامية ص ٧١.

(3) هو أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى أبو جعفر قاض من قضاة بغداد وولى القضاء بمصر سنة ٣٢١ وكانت وفاته بها وهو على القضاء سنة ٣٢٢ له غريب الحديث وغريب القرآن ويون الأخبار ومشكل القرآن ومشكل الحديث وغيرها. راجع فى ترجمة الإعلام جـ ١ ص ١٥٦ ووفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٣٨.

(4) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٤٦ دار الكتاب العربى، بدون تاريخ.

ثالثًا: الاعتـماد على ظاهر اللغة وعدم العـدول عنه إلا بدليل أو سبب يوجب ذلك:

ونعنى بهذا أن يكون الأصل فى الطريقة اللغوية التى يسير عليها المتكلم فى المسائل العقدية هو الاعتماد على ظاهر النص المراد فهمه، ولا يترك هذا الظاهر إلا بدليل قوى وقرينة مرجحة وسبب ملح للعدول عنه إلى غيره (فالواجب أن يحمل كتاب الله عز وجل على الظاهر المعروف من المعانى إلا أن يقع دليل على خلاف ذلك)[١]، ويقول الإمام الأشعرى[٢] (القرآن على ظاهره ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة، وحكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته)[٣]، ويقول الرازى (ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا إذا قام دليل على أنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره)[٤].

وهذا الشرط الثالث سنوسعه بيانًا وتفصيلاً فى الفصل الأول من الباب الثانى عند الحديث عن أهمية المعنى الحقيقى عند المتكلمين إن شاء الله - تعالى -.

●●●

(١) أبو جعفر النحاس: إعراب القرآن جـ ٥ ص ١٣٢.

(٢) هو إمام أهل السنة على بن إسماعيل بن أبى بشر واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى أبو الحسن الأشعرى صاحب الكتب والتصانيف فى الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعة وهو بصرى سكن بغداد إلى أن توفى بها. ولد الشيخ سنة ٢٦٠ هـ وكان أولاً على مذهب الأعتزال أخذه ن أبى لى الجبائى وبقى عليه أربعين سنة ثم رجع وجاهر بخلافهم.
له من المصنفات: مقالات الإسلاميين واستحسان الخوض فى علم الكلام والإبانة فى أصول الديانة - والرد على أهل الزيغ والبدع وغيرها. توفى الشيخ سنة ستين وثلاثين وثلاثمائة.
راجع فى ترجمته: تاريخ بغداد جـ ٤ ص ٣٩٣ وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢١٩ والإعلام جـ ٤ ص ٢٦٣ وسير إلام النبلاء جـ ١٥ ص ٨٧.

(٣) الأمام الأشرى: الإبانة عن أصول الديانة ص ١١١ بتحقيق د. فوقيه حسين محمود الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧ هـ - دار الإنصار بالقاهرة.

(٤) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٥ ص ٩٦.

الفصل الثانى:

قواعد المنهج اللغوى عند المتكلمين

تمهيد:

يتناول هذا الفصل القواعد المنهجية اللغوية التى يعتمد عليها المتكلمون فى بحثهم للمسائل العقدية.

والواقع أن هذه القواعد مستنبطة من خلال الاستقراء للمسائل العقدية فى الكتب الكلامية.

ومن خلال هذا الاستقراء نجد أن المتكلمين يبدأون بحثهم للمسألة العقدية بتحرير معانى الألفاظ ذات الأهمية الخاصة فى فهم المسألة العقدية المعينة فيبحثون هذه الكلمة بحثًا معجميًا أولاً بتفسيرها فى قواميس اللغة، واستيضاح معناها فى المعاجم العربية، وهذه هى **قاعدة الألفاظ المفردة**.

ولكن هذه التفسيرات المعجمية للكلمة متعددة ومشتركة، وقد لا تؤثر فى فهم المسألة إلا من خلال وجودها فى تركيب معين، فيلجأ المتكلمون إلى فهم أحد هذه المعانى المتعددة فى سياق ونظم وتركيب، وهذا السياق يخلص الكلمة من اشتراك المعانى والدلالات، ويقصرها على معنى واحد اقتضاه النظم والتركيب وهذه هى **قاعدة السياق**.

فإذا اقتصرت المعانى على معنى واحد دل عليه السياق، فإن المتكلم يريد أن يدعم هذا المعنى ويؤيده، فيلجأ إلى النظر إلى هذا المعنى نظرة أخرى غير ما يقتضيه الظاهر، وهى نظره مجازية متفقة مع قوانين اللغة وأساليبها التى تحكم عملية الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، وهذه هى **قاعدة التخريجات البلاغية أو الدلالة المجازية**.

والمتكلم - وهو يفهم المسألة على وجهها المجازى - يجد أن من أقوال العرب - خاصة الشعر - ما قد يشهد لفهمه فيستدل بالشعر المعنى الذى اختاره، وهذه هى **قاعدة الاستشهاد بالشعر العربى**.

وتلك هى أهم قواعد المنهج اللغوى عند المتكلمين وهى التى سأحاول أن أتناولها بشئ من التفصيل فى الصفحات القادمة إن شاء الله.

القاعدة الأولى: قاعدة الألفاظ المفردة (الدلالة الأساسية للألفاظ)

وتعنى هذه القاعدة: اعتماد المتكلمين على تفسير اللفظة المفردة بأكثر من معنى، وبيان أن تلك اللفظة المفردة تحتمل هذه المعانى التى فُسرت بها، ويختار كل واحد من المتكلمين من هذه المعانى المتعدده للفظه المفردة ما يناسبه وينصر رأيه، وبعد ذلك يستشهد لصحة ما اختاره بشواهد أخرى من نصوص القرآن أو الحديث أو كلام العرب فى نظمهم ونثرهم.

وتعدد المعانى اللغوية للفظة الواحده له اسماء كثيرة عند العلماء على مختلف تخصصاتهم.

فعند اللغويين: نجد أن ابن جنى يسميها الدلالة اللفظية ويذكر أن (أقوى الدلائل هى الدلالة اللفظية)[١].

وكذلك الراغب الأصفهانى[٢] يسميها الألفاظ المفردة، ويقول عنها: (إن أول ما يُحتاج إليه العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة)[٣].

ويسميها الفيروز آبادى كذلك الألفاظ المفردة ويشير إلى أهميتها حين يرى أن(معرفة مفردات اللغة نصف العلم، لأن كل علم تتوقف إفادته واستفادته عليها)[٤].

وعند المفسرين: نجد أبا حيان الأندلسى[٥] يذكر أنه يهتم أولاً وقبل كل شئ باللفظة

---

(١) ابن جنى: الخصائص جـ ٣ ص ٩٨ بتحقيق محمد على النجار - عالم الكتب بدون تاريخ.

(٢) الحسين بن محمد بن المفضل ابو القاسم الأصفهانى المعروف بالراغب أديب من الحكماء العلماء من أهل أصبهان سكن بغداد وأشتهر بها حتى كان يقرن بالأمام الغزالى من كتبه محاضرات الأدباء والذريعه إلى مكارم الشريعة والمفردات فى غريب القرآن.
راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٢ ص ٢٥٥ ومعجم المؤلفين جـ ١٣ ص ٣٨٣.

(٣) الراغب الأصفهانى: مفردات غريب القرآن ص٦ بتحقيق محمد سيد كيلانى دار المعرفة - بيروت بدون تاريخ.

(٤) الفيروز آبادى: القاموس المحيط جـ ١ ص ٦ المؤسسة العربية للطباعة والنشر بدون تاريخ.

(٥) هو محمد بن يوسف بن على بن يوسف ابن حيان الجيانى الإمام أبو حيان أثير الدين الأندلسى الشافعى ولد سنة ٦٥٤ وتوفى بمصر سنة ٧٤٥ له من الكتب: اتحاف الأريب بما فى القرآن من الغريب والأبيات الوافية فى علم القافية والبحر المحيط فى التفسير وغيرها. راجع فى ترجمته: هدية العارفين جـ ٣ ص ١٧١.

المفردة، وبيان معانيها وأحكامها فيقول عن طريقته فى التفسير: (إنى ابتدأ أولاً بالكلام على مفردات الآية التى أفسرها لفظة لفظة فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التى لتلك اللفظة قبل التركيب، وإذا كان للكلمة معنيان أو معان ذكرت ذلك فى أول موضع فيه تلك الكلمة لينظر ما يناسب لها من تلك المعانى فى كل موضع تقع فيه فيحمل عليه)[١].

وكذلك الآلوسى يذكر أنه لابد للمفسر من معرفة (شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، ولا يكفى اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركًا وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر، فمن لم يكن عالمًا بلسان العرب لا يحل له التفسير)[٢].

بينما نجد من المفسرين من يسمى تعدد المعانى للفظة الواحدة بعلم الوجوه والنظائر، فابن الجوزى[٣] والسيوطى يذكران هذا الاسم ويقصدان به: (أن تكون الكلمة واحدة ذكرت فى مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت فى موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة فى الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الآخرى هو الوجوه، فإذن النظائر اسم للألفاظ والوجوه اسم للمعانى)[٤].

ويسميه السيوطى اسمًا آخر وهو المشترك اللفظى ويقصد به: (اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل هذه اللغة)[٥].

وعند المُحَدِّثين: نجد أنهم يشترطون لتعلم الحديث تعلم الألفاظ قبل تعلم المعانى ويرون أنه يُحتاج فى تعلم الحديث إلى شيئين: (أحدهما: معرفة الفاظة والثانى:

---

(١) ابو حيان الأندلسى: البحر المحيط جـ ١ ص ١٠٣ الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٧ دار الكتب العلمية.

(٢) الآلوسى: روح المعانى جـ ١ ص ٥.

(٣) هو عبد الرحمن بن على بن محمد بن الجوزى القرش البغدادى أبو الفرج: ولد ببغداد سنة ٥٠٨ وتوفى بها سنة ٥٩٧ هـ له نحو ثلاث مائة مصنف منها تلقيح فهوم أهل الأثر والأذكياء وأخبارهم وتلبيس أبليس والمنتظم فى التاريخ وغيرها راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٣ ص ٣١٦ وهدية العارفين جـ ٢ ص , ٨٢

(٤) ابن الجوزى: نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر ص ٨٣ بتحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ مؤسسة الرسالة - بيروت وراجع السيوطى: الأتقان فى علوم القرآن جـ ١ ص ٣٨٩ بتحقيق سعيد المندوب دار الفكر سنة ١٩٩٦.

(٥) السيوطى: المزهر فى علوم اللغة جـ ١ ص ٣٦٩.

معرفة معانيه، ولا شك أن معرفة الألفاظ مقدم فى الرتبة لأنها الأصل فى الخطاب، وبها يحصل التفاهم فإذا عرفت ترتب عليها المعانى، فكان الاهتمام بها وببيانها أولى)[١].

ويقسم ابن الأثير الألفاظ إلى قسمين هما: (الألفاظ المفردة، والألفاظ المركبة، ومعرفة المفردة مقدمة على معرفة المركبة لأن التركيب فرع عن الإفراد)[٢].

وعند الأصوليين: منهم من يسميها بالألفاظ المفردة، ومنهم من يسميها بالمشترك اللفظى.

فالأسنوى[٣] يعرف اللغة بأنها (عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعانى) ويقول: (إن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بأنها موضوعة لتلك المعانى)[٤].

وأما السبكى[٥] فيقول: (اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة)[٦].

وعند الحكماء والفلاسفة: نجد أن الفارابى[٧] يسميها الألفاظ المفردة، ويقول عنها:

---

(١) ابن الأثير: النهاية فى غريب الحديث والأثر جـ ١ ص ٣ المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٩٨ هـ.

(٢) نفس المصدر السابق جـ ١ ص ٣.

(٣) هو عبد الرحيم بن حسن بن على بن عمر بن على القرشى المصرى جمال الدين أبو محمد الأسنوى الفقيه الشافعى ولد سنة ٧٠٤ وتوفى سنة ٧٧٢ له من المصنفات التمهيد فى استخراج المسائل الفروعية من القواعد الأصولية - شرح المنهاج للبيضاوى - شرح الألفية لأبن مالك فى النحو وغيرها. راجع فى ترجمته هدية العارفين جـ ٢ ص ١٢٣ والأعلام جـ ٣ ص ٣٣٤.

(٤) الأسنوى: نهاية السول فى شرح منهاج الأصول جـ ٢ ص ١٢ عالم الكتب بدون تاريخ.

(٥) هو على بن عبد الكافى بن على بن تمام السبكى الأنصارى الخزرجى أبو الحسن تقى الدين وشيخ الإسلام فى عصره وأحد الحفاظ المفسرين المحدثين المناظرين وهو والد التاج السبكى صاحب الطبقات ولد فى سبك من أعمال المنوفية بمصر سنة ٦٨٣ هـ وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام وولى قضائها سنة ٧٣٩ هـ واعتل فعاد إلى القاهرة ثم مات بها سنة ٧٥٦ من مؤلفاته: الدر النظيم فى التفسير والسيف الصقيل والإبهاج فى شرح المنهاج وغيرها راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٤ ص ٣٠٢ طبقات الشافعية جـ ١٠ ص ٦٧ معجم المؤلفين جـ ٧ ص ١٢٧.

(٦) الأبهاج فى شرح المنهاج جـ ١ ص ٢٤٨.

(٧) هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابى ويعرف بالمعلم الثانى أكبر فلاسفة المسلمين تركى الأصل ولد فى فاراب سنة ٢٦٠ هـ وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألف بها أكثر كتبه وأنتقل إلى مصر والشام وتوفى بدمشق سنة ٣٣٩ هـ. له من الكتب: احصاء العلوم وآراء أهل المدينة الفاضلة - الفصوص وغيرها راجع الأعلام جـ٧ ص ٢٠ ومعجم المؤلفين جـ ١١ ص ١٩٤.

(وعلم اللسان عند كل امة ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى أولها: علم الألفاظ المفردة)[١].

ويعرف الفارابى هذا العلم بقوله: (فعلم الألفاظ الدالة يحتوى على علم ما تدل عليه لفظة لفظة من الألفاظ المفردة الدالة على أجناس الأشياء وأنواعها وحفظها وروايتها كلها الخاص بذلك اللسان والدخيل فيه والغريب عنه والمشهور عند جميعهم)[٢].

وكذلك ابن سينا[٣] يسميها الألفاظ المفردة ويعنون لفصل فى كتاب «النجاه» بهذا الاسم فيقول: (فصل فى الألفاظ المفردة: لما كان المفرد قبل المؤلف، وجب أن نتكلم أولاً فى اللفظ المفرد، وهو الذى يدل على معنى ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى)[٤].

وابن ملكا البغدادى[٥] يسمى الألفاظ المتعددة المعنى بالألفاظ المشتركة فيعقد فى كتاب « المعتبر »فصلاً بعنوان (نسبة الألفاظ إلى معانيها ومفهوماتها وأختلاف أوضاعها ودلالتها)[٦] يقول فيه: (الكلمات التى تتفق فى اللفظ وتختلف فى المعنى هى المشتركة)[٧].

---

(١) الفارابى: أحصاء العلوم ص ٤٧ بتحقيق د / عثمان أمين دار ببليون - باريس - بدون تاريخ.

(٢) الفارابى: احصاء العلوم ص ٤٧.

(٣) هو الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا أبو على شرف الملك الفيلسوف صاحب التصانيف فى الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات أصله من بلخ ومولده فى أحدى قرى بخارى سنة ٣٧٠ هـ التى نشأ وتعلم بها وطاف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته ثم صار إلى أصفهان وصنف بها أكثر كتبه وعاد فى أواخر أيامه إلى همذان فمرض ومات سنة ٤٢٨ هـ من تصانيفه: القانون فى الطب - تقاسيم الحكمة - لسان العرب فى اللغة - الموجز الكبير فى المنطق. راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٢ ص ٢٤١ ومعجم المؤلفين جـ ٤ ص ٢٠.

(٤) ابن سينا: النجاه فى الحكمة الطبيعية والمنطقية والآلهية ص ٣٩ قدم له ماجد فخرى الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م دار الآفاق الجديدة - بيروت.

(٥) هو هبة الله بن على بن ملكا البغدادى أبو البركات المعروف بأوحد الزمان طبيب من سكان بغداد عرّفه البيهقى بأنه فيلسوف العراقيين وقال ادعى أنه نال مرتبة أرسطو كان يهوديًا وأسلم فى آخر عمره ولد سنة ٤٨٠ هـ وتوفى سنة ٥٦٠ هـ من كتبه المعتبر فى الحكمة واختصار التشريح من كلام جالينوس ومقالة فى سبب ظهور الكواكب ليلاً واختفائها نهاراً. راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٨ ص ٧٤ وهدية العارفين جـ ٤ ص٥٥.

(٦) ابن ملكا: كتاب المعتبر فى الحكمة ص٨ - مكتبة بيليون سنة ٢٠٠٥.

(٧) ابن ملكا: كتاب المعتبر فى الحكمة ص٨ - مكتبة بيليون سنة ٢٠٠٥.

ولكن فيلسوفًا آخر متأخرًا عن هؤلاء الثلاثة السابقين - وأقصد به ابن رشد[١]- زاد الأمر وضوحًا، وبين لنا فائدة تعدد المعانى اللغوية للفظة المفردة.

فابن رشد يسمى هذا التعدد بالاسم المشترك، فيقول عنه وعن فائدته: لمعرفة الاسم المشترك ثلاث منافع:

المنفعة الأولى: الإيضاح والبيان.

المنفعة الثانية: ألا يكون السائل والمجيب يتخاطبان فى معنيين متباينين، وهما يتخاطبان فى معنى واحد.

المنفعة الثالثة: ألا يغلط السامع ولا القائل فى القياس[٢].

وعند المصنفين فى موضوعات العلوم وتاريخها: نجد أن ابن خلدون يسمى الألفاظ المفردة بالموضوعات اللغوية، ومكانها دواوين اللغة ومعاجمها التى وضعها أصحابها للحفاظ على اللسان العربى من الاختلاط بغيره.

يقول ابن خلدون: إنه لما فسدت ملكة اللسان العربى بسبب اختلاط العرب بالعجم فاستعملت كثير من الألفاظ فى غير معناها (فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن، فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملَوا فيه الدواوين)[٣].

وكذلك طاش كبرى زاده[٤] يذكر الألفاظ المفردة، ويسميها بعلم اللغة الذى يعرفه

---

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى أبو الوليد الفيلسوف من أهل قرطبة ولد سنة ٥٢٠ وتوفى سنة ٥٩٥ وعنى بكلام أرسطو ونقله إلى العربية وزاد عليه زيادات كثيرة له نحو خمسين كتابًا منها فصل المقال ومنهاج الأدلة فى الأصول والمسائل فى الحكمة وتهافت التهافت فى الرد على الغزالى وبداية المجتهد فى الفقه وتخليص كتب ارسطو ويلقب بابن رشد الحفيد تميزًا له عن جده أبى الوليد المتوفى سنة ٥٢٠ هـ راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٥ ص ٣١٨ ومعجم المؤلفين جـ ٨ ص ٣١٣.

(٢) ابن رشد: تلخيص منطق ارسطو ص ٥٢١.

(٣) ابن خلدون: المقدمة جـ ١ ص ٥٤٨.

(٤) هو محمد بن أحمد بن مصطفى الرومى الحنفى طاش كبرى زادة مؤرخ مفسر مشارك فى العلوم ولد سنة ٩٥٩ هـ من تصانيفه أغاثة الملهف وإعانة المتأسف وتحفة الأحباب فى التاريخ ومفتاح السعادة فى موضوعات العلوم توفى سنة ١٠٣٠ هـ. راجع فى ترجمته: معجم المؤلفين جـ ٩ ص ٢١ وهدية العارفين جـ ٢ ص ٢٧١.

بأنه : (علم باحث عن مدلولات جواهر المفردات وهيئاتها الجزئية التى وضعت تلك الجواهر معها لتلك المدلولات .

وموضوعه : جواهر المفردات وهيئاتها من حيث الوضع للدلالة على المعانى الجزئية)[١] .

وعند الباحثين المحدَثين: تعددت تعريفاتهم للألفاظ المفردة، فيطلقون عليها المعنى المعجمى، أو الدلالة المعجمية، أو الدلالة الأساسية للألفاظ[٢] .

ومنهم من يسميها علم معانى الألفاظ، ويقصدون به : (العلم الذى يبحث فى معانى الألفاظ وأنواعها وأصولها والصلة بين اللفظ والمعنى والتطور الدلالى ومظاهره والقوانين التى يخضع لها)[٣] .

وهذه الأسماء الكثيرة السابقة عند أصحاب العلوم على اختلاف علومهم تدل على مسمى واحد وهو : تفسير الكلمة بأكثر من معنى فى صورتها المفردة بعيدًا عن صورتها التركيبية، أو وضعها فى سياق محدد .

والحقيقة أن الوقوف على معانى الألفاظ المفردة وتحريرها له أهمية كبيرة لكل من يبحث فى العلوم التى تستند إلى النصوص الشرعية .

فإن أول ما يحتاج إليه الناظر فى النصوص الشرعية هو معرفة معانى مفرداتها فاللفظة المفردة هى اللبنة الأولى فى بناء أى نص، وما بعدها تابع لها وقائم عليها .

فتحقيق الألفاظ المفردة، وتحصيل مفردات ألفاظ القرآن فى كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللَّبن فى بناء ما يريد أن يبنيه، وليس ذلك نافعًا فى علم القرآن فقط، بل هو نافع فى كل علوم الشرع .

---

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم جـ ١ ص ١٠٠ - الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٢ دار الكتب العلمية.

(٢) أنظر د / محمود السعران: علم اللغة ص ٢٨٠ وما بعدها دار الفكر العربى بدون تاريخ وكذلك د. تمام حسان: مناهج البحث فى اللغة ص ٢٢٤ مكتبة الأنجلو سنة ١٩٩٠.

(٣) د. عبد العزيز مطر: علم اللغة وفقه اللغة: تحديد وتوضيح - دار قطرى بن الفجاءة - قطر سنة ١٩٨٥ م.

فألفاظ القرن هي لب كلام العرب وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء فى أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء فى نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات وينبه الزركشى على أهمية وضرورة العلم بمعانى الألفاظ لمن يريد الفهم الصحيح لنصوص القرآن، فيقول: (فأول ما يجب البدء به هو تحقيق الألفاظ المفردة، وليس ذلك نافع فى علوم القرآن فقط بل فى كل علم من علوم الشرع، وهو كما قالوا: إن المركب لا يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لأن الجزء سابق على الكل فى الوجود)(١).

ولكن الزركشى ينبه إلى أمر مهم، وهو أن العلم بمعانى هذه الألفاظ المفرده ليس بالأمر اليسير، بل هو من الصعوبة بمكان، لأنه يحتاج إلى إجهاد الفكر وأعمال العقل فيقول: (وأما المعانى التى تحتملها الألفاظ، فالأمر فى معاناتها أشد، لأنها نتائج العقول)(٢).

فمعرفة معانى الألفاظ المفردة هو الأساس الذى ينبنى عليه أى علم من علوم الشرع، ولذلك (فأول طرق الاجتهاد هو تحقيق معانى المفردات، وذلك بدراستها دراسة معجمية مستوفية، لأن ذلك هو الأساس الذى يُمكِّن المجتهد من الاجتهاد الصحيح، كما أن الشرح المعجمى للألفاظ يزوده بأساس المعنى)(٣).

وتزداد أهمية الألفاظ المفردة وتحرير معانيها حين يحدث خلاف بين المشتغلين بعلم معين حول مسألة ما من مسائل علمهم، فإن (معرفة دلالات ومواضع الألفاظ فى سياقاتها - وبخاصة ما اشتجر فيه القوم واشتد الخلاف على دلالته - يتوقف أولاً على تحرير معانى تلك الألفاظ فى معجمات العربية وقواميسها)(٤).

فيجب أن تراعى هذه الأهمية الكبيرة للألفاظ المفردة لأن إهمالها والجهل بها - كما يقول ابن خلدون - يؤدى إلى الجهل بالقرآن، بل ربما تُنوسيت بعض الألفاظ والمعانى اللغوية(٥).

---

(١) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ٢ ص ١٧٣.

(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ١٧٣.

(٣) أحمد بزوى الضاوى: مذهب أهل السنة فى التفسير ص ٦٣ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب.

(٤) د. محمود دسوقى: من بلاغة القرآن الكريم ص ١.

(٥) ابن خلدون: المقدمة جـ ١ ص ٥٤٨.

الألفاظ المفردة عند المتكلمين: بناءً على هذه الأهمية الكبيرة لبيان المعانى اللغوية للفظة المفردة، فإننا وجدنا المتكلمين يهتمون اهتمامًا بالغًا ببيان المعانى المتعددة للكلمة التى تعتمد عليها المسألة التى يبحثونها، وذلك لما لهذه المعانى من أثر كبير فى استدلالاتهم.

فما من مسألة من مسائل العقيدة التى يُستدل عليها بنصوص الكتاب والسنة إلا وجدناهم يحرصون أولاً على الوقوف على معانى الألفاظ والمفردات المؤثرة فى بحثهم لهذه المسألة.

وقد أظهر المتكلمون فى ذلك براعة فائقة، سواء فى تعديد المعانى اللغوية الكثيرة للفظة الواحدة، أو فى الاستشهاد على صحة هذه المعانى فى تأييد مذاهبهم المختلفة، وسيأتى فى الجانب التطبيقى فى هذا البحث أمثلة كثيرة على هذا، ولكننى سأبين هنا منهج المتكلمين فى التعامل مع هذه الألفاظ المفردة، خاصة وأنها قد احتلت جزءًا مهمًا من كتبهم الأصولية تحت عنوان: مبحث اللغات، وكذلك كتبهم المنطقية تحت عنوان مبحث الدلالة[1].

فالمتكلمون ينبهون على أهمية الألفاظ فيقول أمام الحرمين: (إعلم أن معظم الكلام فى الأصول يتعلق بالألفاظ والمعانى، وأما الألفاظ فلابد من الاعتناء بها)[2].

---

(١) يعرف المناطقة الدلالة بأنها: (كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بحيث إذا فهم الأول فهم الثانى والشئ الأول هو الدال والشئ الثانى هو المدلول.
وتتنوع هذه الدلالة إلى:
- دلالة المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له.
- دلالة التضمن وهى دلالة اللفظ على جزء ما وضع له.
- دلالة الإلتزام وهى دلالة اللفظ على لازمه الذهنى.
ومثال ذلك لفظ الإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن وعلى قابل العلم بالإلتزام.
راجع فى تعريف الدلالة وأنواعها: الغزالى: معيار العلم ص ٧٢ وما بعدها بتحقق د. سليمان دنيا طبعة دار المعارف سنة ١٩٦١. وكذلك. حاشية العطار على شرح الخبيصى لتهذيب المنطق ص ٥١ دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٦٠.
وكذلك الأنصارى: الحدود الأنيقة فى التعريفات الدقيقة ص ٧٩ بتحقق د. مازن المبارك الطبعة الأولى سنة ١٤١١ دار الفكر المعاصر بيروت. وكذلك: الجرجانى: التعريفات ص ١٣٩ بتحقيق إبراهيم الإبيارى الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ - دار الكتاب العربى - بيروت.
(٢) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه جـ ١ ص ٤٣.

وكما اهتم اللغويون بالدلالة اللفظية، ورأوا أنها أقوى الدلائل كما صرح ابن جنى فإن المتكلمين - أيضًا - يذكرون هذه الأهمية للدلالة اللفظية.

يقول التفتازانى[1] (الدلالة اللفظية هى المقصودة بالنظر، وهى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق بالنسبة للعالم بوضعه)[2].

ويعرفها الشريف الجرجانى(٤١) بقوله: (هى كون اللفظ بحيث متى أُطلق فهم منه معناه للعلم بوضعه)[3].

وأما عن تسمية المتكلمين للألفاظ المفردة فقد جاءت متعددة عندهم: فالغزالى يسميها الأسامى المفردة، ويقول عنها (إن إدراك الأمور على ضربين:

- الأول: إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسامى المفردة.

- الثانى: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفى والإثبات)[4].

وكذلك الرازى يسميها الألفاظ المفردة، ويرى أن الألفاظ المفردة ليست مقصودة لذاتها، بل تأتى أهميتها من كونها إذا تركبت مع غيرها أفادت المعنى المراد.

يقول الرازى: (إعلم أن الألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها المعنوية إلا عند التركيب)[5].

---

(١) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد بتفتازان من بلاد خراسان سنة ٧١٢ هـ وأقام بسرخس وتوفى ودفن بها سنة ٧٩٣ هـ من كتبه تهذيب المنطق ومختصر المعانى ومقاصد الطالبين وشرحها وشرح العقائد النسفية راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٧ ص ٢١٩ ومعجم المؤلفين جـ ١٢ ص ٢٢٨.

(٢) السعد التفتازانى: مختصر المعانى ص ١٧٣ الطبعة الأولى سنة ١٤١١ هـ دار الفكر.

(٣) هو على بن محمد بن على المعروف بالشريف الجرجانى فيلسوف من كبار العلماء بالعربية ولد فى تاكو قرب استراباذ سنة ٧٤٠ وأقام بشيراز إلى أن توفى بها سنة ٨١٦ هـ. له نحو خمسون مصنفًا منها: التعريفات وشرح مواقف الإيجى ومقاليد العلوم وتحقيق الكليات وغيرها. راجع فى ترجمته الأعلام جـ٥ ص٧ ومعجم المؤلفين جـ ٧ ص ٢١٦.

(٤) الجرجانى: التعريفات ص ١٤٠ بتحقيق إبراهيم الإبيارى الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ دار الكتاب العربى.

((٤٣ الغزالى: المستصفى جـ ١ ص ١١.

(٥) الرازى: نهاية الإيجاز ص ٧٣.

ويقول **أيضاً**: (الغرض من وضع الألفاظ المفرده لمسمياتها تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة)[١].

فإذا تعددت المعانى للفظة الواحدة فإن الرازى يسميها الألفاظ المشتركة ويعرفها بقوله: (اللفظ المشترك هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك)[٢].

وأما ابن حزم[٣] فإنه يسمى تفسير المعانى المتعددة للفظة الواحدة بأنه (تميز معانى الألفاظ وبيان حقائقها)[٤].

ويؤكد ابن حزم على أهمية بيان معانى الألفاظ ويبين خطورة الجهل بها فيقول: (إن عدم بيان معانى الألفاظ الدائرة بين أهل علم من العلوم يؤدى إلى الخلط فى المعانى، وإيقاع الأسماء على غير مسمياتها، بل إلى مزج الحق بالباطل وتكثير الشغب والتباس الحقائق، ولذلك وجب على أهل كل علم من العلوم أن يميزوا معانى الألفاظ ويبينوا حقائقها)[٥]. هذا عن عناية المتكلمين بالألفاظ المفردة وتسميتهم لها.

أما عن كيفية دلالة هذه الألفاظ على معانيها، فإننا نجد المتكلمين يقسمون الألفاظ إلى عدة تقسيمات[٦] والذى يعنينا منها هنا هما القسمان التاليان:

---

(١) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٥٠.

(٢) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٨٣.

(٣) هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى أبو محمد عالم الأندلس فى عصره وأحد أئمة الأسلام ولد بقرطبه سنة ٣٨٤ هـ وكان فى الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه يقال لهم الحزمية وروى عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنه بخط ابيه من تأليفه نحو ٤٠٠ ألف مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة وكان يقال لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان. أشهر مصنفاته الفصل فى الملك والنحل والمحلى فى الفقه والتقريب لحد المنطق والأحكام فى أصول الأحكام.
راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٤ ص ٢٥٤.

(٤) ابن حزم الأندلسى الأحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٣٨ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ دار الحديث بالقاهرة.

(٥) ابن حزم: الأحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٣٨.

(٦) يذكر الغزالى هذه التقسيمات فى معيار العلم تحت عنوان: الفن الأول من مقدمات القياس فى دلالة الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها إلى المعانى وفيه سبعة تقسيمات:
الأول: دلالة اللفظ على المعنى - الثانى: تقسيم اللفظ بالنسبة إلى خصوص المعنى وعمومه. =

القسم الأول: تقسيم اللفظ بالنسبة لما يدل عليه من المعانى، وهذا القسم يتنوع إلى ثلاثة أنواع من دلالة اللفظ على معناه.

يقول الغزالى (الألفاظ تدل على المعانى من ثلاثة أوجه متباينة:

- **الوجه الأول:** الدلالة من حيث المطابقة، كالأسم الموضوع بإزاء الشئ، وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط.

- **والآخر:** أن تكون الدلالة بطريق التضمن، وذلك كدلالة لفظ السقف على الحائط، ودلالة لفظ الإنسان على الحيوان، وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الأعم الجوهرى.

- **الثالث:** الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع، كدلالة لفظ الإنسان على قابل صنعة الخياطة وتعلمها)[١].

ويقول الرازى عن دلالة اللفظ على معناه إن هذه الدلالة (إما أن تعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه، أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً فى المسمى من حيث هو كذلك، أو بالنسبة إلى ما يكون خارجًا عن المسمى من حيث هو كذلك، فالأول: هو المطابقة والثانى: التضمن والثالث: الالتزام)[٢].

وكذلك الآمدى يذكر هذا التقسيم السابق لدلالة اللفظ على معناه، فيقول عن أقسام الدلالة: (إما أن تكون الدلالة لفظية، أو غير لفظية، واللفظية أما أن تعتبر بالنسبة إلى كمال المعنى والموضوع له اللفظ أو إلى بعضه،

فالأول: دلالة المطابقة، كدلالة لفظ الإنسان على معناه.

= الثالث: رتبة الألفاظ فى مراتب الوجود - الرابع قسمته من حيث الإفراد والتركيب.
الخامس: تقسيم اللفظ المفرد فى نفسه - السادس فى نسبة الألفاظ إلى المعانى.
السابع تقسيم اللفظ المشترك. راجع: الغزالى: معيار العلم ص ٧٢ وما بعدها بتحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف سنة ١٩٦١ وراجع المستصفى جـ ١ ص ٣٢ وما بعدها.
وكذلك الفخر الرازى قام بتقسيم اللفظ إلى عدة أقسام تندرج تحت تقسيم الغزالى السابق. راجع الرازى المحصول جـ ١ ص ٦١ وما بعدها.

(١) الغزالى: معيار العلم جـ ١ ص ٧٢.
(٢) الرازى المحصول جـ ١ ص ٦١.

والثانى: دلالة التضمن، كدلالة لفظ الإنسان على ما فى معناه من الحيوان أو الناطق، والمطابقة أعم من التضمن لجواز أن يكون المدلول بسيطًا لا جزء له.

وأما غير اللفظية فهى دلالة الالتزام، وهى: أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه)[١].

وهذه الدلالات الثلاثة السابقة ليست على درجة واحدة من إفادة المعنى، بل تتفاوت درجاتها، فأقواها فى الدلالة هى دلالة المطابقة، وتأتى بعدها دلالة التضمن، ثم تأتى دلالة الالتزام فى المرتبة الأخيرة.

يقول الغزالى بعد ذكره لأنواع الدلالات: (والمعتبر فى التعريفات دلالة المطابقة والتضمن، وأما دلالة الالتزام فلا لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما)[٢].

ولذلك يحذر الغزالى من الاعتماد على دلالة الالتزام، بل ينبه على الاقتصار على دلالتى المطابقة والتضمن، فيقول:

(وإياك أن تستعمل فى نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، لأن الدلالة لا تنحصر فى حد)[٣].

والسبب فى ذلك كما يرى الغزالى أن (المدلول فيها - أى دلالة الالتزام - غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر، فيؤدى إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعانى، وهو محال)[٤].

فاللفظ بإزاء ما يدل عليه من المعانى يتنوع فى نظر المتكلمين إلى ثلاثة أنواع من الدلالات هى:

- **دلالة المطابقة:** وهى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له.
- **دلالة التضمن:** وهى دلالة اللفظ على جزء ما وضع له.

---

(١) الآمدى: الأحكام جـ ١ ص ٤.

(٢) لغزالى: المستصفى جـ ١ ص ٣٢ وراجع معيار العلم ص ٧٢.

(٣) الغزالى: المستصفى جـ ١ ص ٣٢.

(٤) الغزالى: معيار العلم ص ٧٢.

- دلالة الإلتزام: وهى دلالة اللفظ على معنى خارج عنه لكنه لازم له[١].

وأن المعتبر فى هذه الثلاثة هما الدلالتان الأوليان.

القسم الثانى: تقسيم اللفظ بالنسبة لما يندرج تحته من مسميات:

واللفظ بهذا الاعتبار يتنوع إلى أربعة أنواع يذكرها الغزالى قائلاً: (إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل: المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايله:

- أما المشتركة فهى اللفظ الواحد الذى يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا، كالعين تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس)[٢]، ويعرف الرازى هذا النوع بقوله: (اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعًا أولاً من حيث هو كذلك)[٣].

- وأما المتواطئة فهى التى تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير، لأنها متشاركة فى معنى الحيوانية.

- وأما المترادفة فهى الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والراح والعقار، فإن المسمى بهذه الأسماء يجمعه حد واحد هو: المائع المسكر المعتصر من العنب، والأسامى مترادفه عليه)[٤].

- ويعرف الرازى هذا النوع بقوله: (الألفاظ المترادفة هى: الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد)[٥].

- وأما المتزايلة فهى: الأسماء المتباينة التى ليس بينها شئ من هذه النسب، كالفرس والذهب والثياب، فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة)[٦].

ويمكننا أن نأتى هنا بأمثلة تبين مدى اهتمام المتكلمين بتفسير اللفظة المفردة بأكثر من معنى.

---

(١) الجرجانى: التعريفات ص ١٤٠.
(٢) الغزالى: معيار العلم ص ٨١.
(٣) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٨٣.
(٤) الغزالى: معيار العلم ص ٨١ وراجع المستصفى جـ ١ ص ٣٣.
(٥) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٧٩.
(٦) الغزالى: معيار العلم ص ٨١ وراجع المستصفى جـ ١ ص ٣٣.

الأول من متكلمى المعتزلة: حيث يتناول القاضى عبد الجبار معنى النظر، فيشير إلى أن النظر يحتمل معان كثيرة، حيث يقول: (إن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة:

فقد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماسًا لرؤيته، كما تقول العرب نظرت إلى الهلال ولم أره.

وقد يذكر ويراد به الانتظار، كما قال تعالى: ﴿ **فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ** ﴾ [البقرة: ٢٨٠] أى: انتظار وقال تعالى: ﴿ **فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ** ﴾ [البقرةج: ٢٨٠] أى: منتظرة. وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة؛ قال الله تعالى: ﴿ **وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** ﴾ [ل عمران: ٧٧]أى: لا يرحمهم، ولا يثيبهم.

وقد يذكر ويراد به المقابلة؛ تقول العرب: دارى تنظر إلى دار فلان، أى: تقابلها وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب، كما قال تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ** ﴾ [الغاشية: ١٧][١].

والقاضى يذكر هذه المعانى الخمسة السابقة للنظر، وهى جميعًا صحيحة على جهة اللغة، لكنه أهمل المعنى الأساسى للنظر فى اللغة، وهو الذى نصت عليه معاجم اللغة، وهو تأمل الشئ المرئى بالعين[٢].

ولا شك أن إغفال القاضى لهذا المعنى الأخير يُعد وفاءً منه لمذهبه الاعتزالى النافى لرؤية الله تعالى.

وسيأتى فى الباب الثالث مناقشات تفصيلية لهذه المسألة.

والمثال الثانى: من متكلمى أهل السنة من الماتريدية.

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٤ - ٤٥ بتحقق د. عبد الكريم عثمان الطبعة الثالثة ١٩٩٦ مكتبة وهبة.

(٢) لسان العرب جـ ٥ ص ٢١٥.

يتناول إمام أهل السنة أبو منصور الماتريدى[١] معانى الاستواء فى اللغة، فيذكر أن من هذه المعانى:

- لاستيلاء كما يقال: استوى فلان على كُورة كذا، بمعنى: استولى عليها.

ومنها العلو والارتفاع، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون ٢٧].

والثالث التمام، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ١٤][٢].

ومن الماتريدية أيضًا أبو المعين النسفى[٣] الذى يذكر معانى اليد فى اللغة ومنها القدرة - القوة - السلطان - الغنى - الكف الجارحه ثم يقول بعد ذلك: (فيضاف إلى الله تعالى من هذه المعانى ما لا يناقض التوحيد)[٤].

المثال الثالث: من متكلمى أهل السنة من الأشاعرة:

يذكر سيف الدين الآمدى معانى الخلق فى اللغة فيقول:

(أما الخلق: فقد يطلق فى اللغة ويراد به:

- إيجاد الشئ واختراعه لا من شئ.

- وقد يراد به الهم بالشئ والعزم على فعله.

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدى السمرقندى أبو منصور من أئمة علماء الكلام والأصول نسبته إلى ماتريد بسمرقند سنة ٣٣٣.

من كتبه: التوحيد وتأويلات أهل السنة وأوهام المعتزلة وشرح الفقه الأكبر. راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٧ ص ١٩ ومعجم المؤلفين جـ ١١ ص ٣٠٠.

(٢) الإمام الماتريدى: كتاب التوحيد بتعليقات د. عاصم الكيالى الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦ دار الكتب العلمية.

(٣) هو أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول النسفى الحنفى عالم بالأصول والكلام ولد سنة ٤١٨ هـ وتوفى سنة ٥٠٨ كان بسمرقند وسكن بخارى. من كتبه: بحر الكلام وتبصرة الأدلة والتمهيد لقواعد التوحيد وغيرها.

راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٧ ص ٢٤١ ومعجم المؤلفين جـ ١٣ ص ٦٦ وهدية الارفين جـ ٤ ص ٣٦.

(٤) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة فى أصول الدين جـ ١ ص ١٣١ بتحقيق كلود سلامة الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠ دار الجفان - دمشق.

- وقد يراد به التقدير بمعنى الظن والحسبان، ومنه يقال: خلقت زيدًا فى الدار أى قدرته فيها، ومعنى قدرته ظننته.

- وقد يراد به التقدير بمعنى المساواة بين شيئين، ومنه يقال للحذائين الذين يقدرون بعض طاقات النعل ببعض ويسوون بينها: خالقين.

- وقد يطلق الخلق بمعنى الكذب والافتراء، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧] على قراءة من سكن اللام أى أكاذيب الأولين ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] أى تكذبون)[١].

وسيأتى فى الجانب التطبيقى مزيد تفصيل عن هذه المعانى عند المتكلمين عند تناول مسألة أفعال العباد.

فهذه هى نظرة المتكلمين إلى تلك القاعدة - قاعدة الألفاظ المفردة - وسنجد فى الجانب التطبيقى من هذا البحث كيف اعتمد المتكلمون على هذه القاعدة فى تناولهم للمسائل العقيدة المختلفة.

●●●

---

(١) الآمدى: ابكار الأفكار فى أصول الدين جـ ٢ ص ٢٣١ بتحقيق د. أحمد محمد المهدى طبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ٢٠٠٢.

القاعدة الثانية: قاعدة السياق (الدلالة السياقية)

إذا كانت القاعدة السابقة تهتم بالتعرف على المعانى المتعددة للكلمة الواحدة فى صورتها المفردة، فإن هذه القاعدة الثانية تهتم ببيان معنى الكلمة فى سياق معين، وبيان معنى النص المراد فهمه حين يكون فى سياق أو نظم أو تركيب معين، بحيث يؤخذ فى الاعتبار ما قبل النص وما بعده، والملابسات المحيطة به.

(فإذا كانت دراسة المعنى المعجمى تعتبر الخطوة الأولى للحديث عن الكلمة ودلالتها)(١).

فإن (المعنى المعجمى ليس هو كل شئ فى إدراك معنى الكلام، فثمة عناصر أخرى ذات دخل كبير فى تحديد المعنى، بل هى جزء أو أجزاء من معنى الكلام، مثل ما يحيط بالكلام من ملابسات وظروف خاصة ذات صلة به)(٢).

فعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للألفاظ المفردة -كما سبق- فإن الأصوليين يؤكدون أن (الألفاظ المفردة ليس الغرض منها أن يُفاد بها معانيها المفردة ودلالتها عليها، بل الغرض من وراء هذه الدلالة الوضعية إفادة المعانى المركبة بتركب هذه المفردات باعتبارها من عناصر التركيب)(٣).

وإلى هذا المعنى يشير الجرجانى حين يقول: (إن الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يُضم بعضها إلى بعض فيعرف ما بينها من فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم)(٤).

ويبين الجرجانى أهمية التركيب والسياق فى الفهم الصحيح، وفى اتخاذ الكلام

---

(١) د.فريد عوض حيدر: علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية ص ٤٨ - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥ مكتبة الآداب بالقاهرة.

(٢) د.محمود السعران: علم اللغة ص ٢٨٠ دار الفكر العربى بدون تاريخ.

(٣) د.محمود توفيق سعد: دلالة الألفاظ عند الأصوليين ص ١٥ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ مطبعة الأمانة بالقاهرة.

(٤) عبدالقاهر الجرجانى: دلائل الأعجاز ص ٤١٥ بتحقيق محمود محمد شاكر مكتبة الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٨٤.

معنى معينا، فيقول: (إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة، ولا من حيث هى كلم مفردة، وإن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملائمة معنى اللفظة لمعنى ما يليها، أو ما أشبه ذلك من أمور لا تعلق لها بصريح اللفظ)[١].

تعريف السياق: يمكن تعريف السياق بأنه (مجموعة من الكلمات والجمل التى تؤدى مدلولًا محددًا، أو هو كل ما يحيط بالكلمة من ظروف وملابسات وعناصر لغوية)[٢].

ويعرف السياق كذلك بأنه (النظم اللفظى للكلمة، وموقعها من ذلك النظم، وهو يشمل الكلمات والجمل السابقة واللاحقة للكلمة، والنص الذى ترد فيه)[٣].

وتعرف الدلالة السياقية بأنها (الدلالة التى يعينها السياق اللغوى، وهو البيئة التى تحيط بالكلمة أو العبارة أو الجملة.

وتمتاز الدلالة السياقية بأنها محددة فى الأغلب الأعم، بخلاف الدلالة المعجمية التى توصف بأنها متعددة وعامة)[٤].

أهمية السياق: لا شك أن للسياق أهمية كبيرة فى فهم أى نص من النصوص، فالكلمة وحدها تعطى معنى معينًا، فإذا أنضمت إليها كلمات أخرى وكونت جملة أو تركيبًا فإنها تعطى معنى آخر، وهذه الجملة إذا جاءت فى سياق معين تعطى معنى آخر، ومن هنا تظهر الأهمية الكبيرة للسياق فى فهم النصوص، ويمكن تحديد هذه الأهمية فيما يلى:

أولاً: السياق يحدد المعنى الدقيق للكلمة، ويخلصها من اشتراك الدلالة:

وذلك أن (الكلمة توجد فى كل مرة تستعمل فيها فى جو يحدد معناها تحديداً مؤقتًا، والسياق هو الذى يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعانى المتنوعة التى بوسعها أن تدل عليها، والسياق أيضًا هو الذى يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التى تدعها الذاكرة تتراكم عليها)[٥].

---

(١) عبدالقاهر الجرجانى: دلائل الأعجاز ص ٣٨.
(٢) د.رجب عبد الجواد دراسات فى الدلالة والمعجم ص ٢٠ دار غريب سنة ٢٠٠١.
(٣) ستيفن أولمان: دور الكلمة فى اللغة ص ٥٥ ترجمة د.كمال بشر مكتبة الشباب بالقاهرة سنة ١٩٧٥.
(٤) د.فريد حيدر: علم الدلالة ص ٥٦ - ٥٧.
(٥) جوزيف فندريس: اللغة ص ٢٣١ ترجمة عبد الحميد الدواخلى و د. محمد القصاص مكتبة الأنجلو.

وأيضًا فإن (قيمة الكلمة وتأثيرها ودلالتها الدقيقة لا يتحدد إلا فى ضوء وضع الكلمة فى سياق ما، وفى ضوء تجاورها مع كلمات أخرى)[١].

فالسياق هو الذى يحدد معنى الكلمة ودلالتها المقصودة، خاصة إذا كانت الكلمة متعددة المعنى مشتركة الدلالة كما هو حال كل الكلمات فى المعجم، وهنا (تظهر قيمة السياق فى دراسة المعنى ضمن تحديد المعانى المتعاورة على اللفظ الواحد بسبب الاشتراك أو تغير الدلالة)[٢].

ولذلك فإن الفهم الصحيح لأية مفردة لغوية (يحتاج إلى فهم التركيب، ولا يمكن أن يفهم معناها بمجرد مراجعة قواميس اللغة، بل لابد من معرفة التركيب الذى وردت فيه الكلمة، لأن التركيب هو الذى يعين المعنى المراد)[٣].

فالسياق هو الذى يبين معنى الكلمة، ويحدد دلالتها الدقيقة من بين دلالات متعددة.

ثانيًا: السياق يبين المجمل ويخصص العام:

يقول العز بن عبد السلام[٤] عن أهمية السياق فى بيان المعنى: (السياق يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال)[٥].

---

(١) د.كريم الوائلى: الشعر الجاهلى وقضاياه الفنية ص ١١.

(٢) د. على زوين: منهج البحث اللغوى بين التراث وعلم اللغة الحديث ص ١٨٥ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ دار الشؤون الثقافية بالعراق.

(٣) د. سميح عاطف الزين: معجم مفردات ألفاظ القرآن ص ١٥ الطبعة الرابعة سنة ٢٠٠٠ الدار الأفريقية العربية - بيروت.

(٤) هو شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام سلطان العلماء إمام عصره بلا مدافعه عبد العزيز بن عبد السلام بن أبى القاسم بن حسن بن مهذب السلمى الدمشقى الفقيه الشافعى ولد سنة ٥٧٨ هـ وتوفى سنة ٦٦٠ هـ صنف من الكتب: الإشارة والإيجار إلى بعض أنواع المجازفى القرآن والإمام فى أدلة الأحكام شرح منتهى السول لأبن الحاجب وغيرها راجع فى ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى جـ ٨ ص ١٠٣ هدية العارفين جـ ٢ ص ١٤٣ والإعلام جـ ٤ ص ٢٨.

(٥) العز بن عبدالسلام: الإمام فى أدلة الأحكام ص ٢٩.

وكذلك ينبه الشوكانى[١] على أهمية مراعاة السياق لفهم نصوص الكتاب والسنة فيقول: (إن السياق يقع به التبيين والتعيين، فالتبيين فى المجملات، والتعيين فى المحتملات، وعليك باعتبار هذا فى ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكن حصره)[٢].

ثالثًا: ولذلك يجب اللجوء إلى السياق عند الاختلاف فى فهم النص:

لما كانت قاعدة السياق من القواعد المهمة فى تفسير كتاب الله تعالى، وهى قاعدة متفق عليها فى فهم مجارى كتاب الله كما يقرر ذلك الزركشى[٣] فإن السياق هو الذى يحدد المعنى عند الاختلاف فى النص (فإذا تنازع العلماء فى تفسير آية وكان فى السياق قرينة إما لفظة أو جملة أو غيرها تؤيد أحد الأقوال المقولة فى الآية، فالقول الذى تؤيده القرينة أولى الأقوال بتفسير الآية)[٤].

فالمعنى الذى يجب حمل الآية عليه عند الاختلاف هو (ما كان السياق لأجله ويُعلم أن ظاهر النص متناول له)[٥].

فإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق، كان الحمل عليه أولى[٦].

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن على بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن صلاح بن على اليمنى الحافظ الشهير بالشوكانى القاضى بصنعاء ولد سنة ١١٧٣ وتوفى سنة ١٢٥٠ هـ له من التآليف: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول إرشاد السائل إلى دلائل المسائل البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع فتح القدير فى تفسير القرآن راجع فى ترجمته هدية العارفين جـ ٣ ص ٤٠٣ الأعلام جـ ٥ ص ١٧.

(٢) الشوكانى: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول جـ ١ ص ٣٩٨ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩ دار الكتاب العربى.

(٣) الزركشى: البرهان جـ ٢ ص ٢٠٠ وراجع له البحر المحيط جـ ٤ ص ٣٥٧.

(٤) فهد بن عبد الله الحزمى: القول المبين فى قواعد الترجيح عند المفسرين ص ١٠٣ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠ دار العاصمة بالرياض.

(٥) أصول السرخسى جـ ١ ص ٤١٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ دار الكتب العلمية - بيروت.

(٦) د. أحمد الشرقاوى: اختلاف المفسرين أسبابه وضوابطه ص ١٣ بحث محكم فى كلية أصول الدين بالزقازيق سنة ٢٠٠٤.

رابعًا: إهمال مراعاة السياق يؤدى إلى الخطأ فى الفهم:

فإن السياق هو أهم ما يبين الدلالة المرادة والمعنى المحدد للنص، فإهماله يؤدى إلى الغلط فى الفهم، يقول ابن القيم(١): (السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط فى نظيره وغالط فى مناظرته)(٢).

فلكى يفهم القارئ المعنى الصحيح لنص من النصوص، لا بد وأن يقف على فهم السياق الوارد فيه هذا النص، وبدون ذلك قد يفهمه على غير وجهه الصحيح ذلك أن: (معانى الكلمات والجمل والتراكيب لا يهتدى إليها إلا عن طريق تحليل السياقات والمواقف المختلفة التى تساق فيها) فالسياق هو الذى يبين المعنى ويحدد الدلالة الصحيحة وبالتالى الفهم الصحيح للنص.

ومن هنا نبه العلماء على ضرورة الحذق والإتقان فى فهم السياق، ومراعاة ما يحيط بالنص من ملابسات، كما يقول الزركشى: (وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ وزمام المعانى، وبها يتصل أجزاء الكلام ويتسم بعضه ببعض فتقوم له صورة فى النفس يتشكل بها البيان، فليس المفرد بذرب اللسان وطلاقته كافيًا لهذا الشأن، ولا كل من أوتى خطاب بديهة ناهضه بحمله ما لم يستجمع إليه سائر الشروط)(٣).

قاعدة السياق عند المتكلمين

لم يكن للمتكلمين كلام كثير فى الجانب النظرى عن قاعدة السياق، بمعنى أننا لم نجد منهم من ينص عليها كما نصوا على قاعدة الألفاظ المفردة من قبل، ولعل السبب فى ذلك

---

(١) هو محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد الزرعى الدمشقى أبو عبد الله شمس الدين أحد كبار العلماء مولده بدمشق سنة ٦٩١ ووفاته بها سنة ٧٥١ - تلميذ شيخ الإسلام ابن تيميه وهو الذى هذب كتبه ونشر علمه ووافقه فى كل ما قال. ألف تصانيف كثيرة منها: إعلام الموقعين - شفاء العليل - زاد المعاد وغيرها.

راجع فى ترجمته - الإعلام جـ ٦ ص ٥٦ ومعجم المؤلفين جـ ٩ ص ١٠٦.

(٢) ابن القيم: بدائع الفوائد جـ ٥ ص ١١ دار الكتاب العربى بدون تاريخ.

(٣) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ٤ ص ١٧٧.

راجع إلى أن (نظرية السياق تعد من المناهج الحديثة فى دارسة المعنى، وقد أخذت هذه النظرية مكانه متميزة فى البحث الدلالى عند علماء اللغويات فى العصر الحديث)(١).

ويرى أصحاب هذه النظرية أن المعنى (لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أى: وضعها فى سياقات مختلفة)(٢).

إلا أن المتكلمين فى الجانب التطبيقى أى فى تناولهم للمسائل العقدية لا يكاد يخلو بحثهم لمسألة منها من التنبيه على أهمية السياق، لكن تحت أسماء مختلفة مثل النظم أو التركيب.

ومع ذلك فللمتكلمين بعض الإشارات الموجزة عن هذه القاعدة، لكن فى كتبهم غير الكلامية.

فالإمام الرازى يلفت النظر إلى أنه بالرغم من أهمية الألفاظ المفردة، إلا أن هذه الألفاظ ما هى إلا وسيلة لفهم المعانى عند تركيب بعضها مع بعض، فيرى أن (الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة)(٣).

ويقول الرازى أيضًا عن طبيعة النظم والتركيب للمفردات: (إن النظم لا يحصل فى الكلمات الواحدة، بل فى كلمات ضُم بعضها إلى بعض، وذلك النظم يعتبر فيه أحوال المفردات وأحوال انضمام بعضها إلى بعض)(٤).

ويعرف الرازى النظم والتركيب وما يشترط فيه عند انضمام المفردات بعضها إلى بعض فيقول: (باب فى حقيقة النظم وهو عبارة عن: توخى معانى النحو فيما بين الكلم، فليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وذلك بأن تنظر فى وجوه كل باب وفروقه فتعرف لكل من ذلك موضعه، وتجيء به حيث ينبغى، وتنظر فى الجمل فتنظر فيها موضع الفصل من موضع الوصل، ثم تعرف ما حقه الفصل وما حقه الوصل)(٥).

---

(١) د. محمود السعران: علم اللغة ص ٣٠٩.

(٢) د.فايز الداية: علم الدلالة العربى: النظرية والتطبيق ص ٦٨ ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر سنة ١٩٨٨.

(٣) الرازى: المحصول جـ١ ص ٥٠.

(٤) الرازى: نهاية الإيجاز ص ١٦٨.

(٥) نهاية الإيجاز ص ١٦٤ وما بعدها.

فهذه المراعاة السابقة لأصول وقواعد النحو من جهة، ثم للعلم بتركيب الجمل وترتيبها ومعرفة ما بينها من أحكام من فصل أو وصل أو غيرهما من جهة أخرى ,هو الذى يجعل التركيب والنظم صحيحًا من الناحية اللغوية، ومفيدًا لمعانيه، وإهمال شئ من ذلك يؤدى إلى الخطأ فيه.

يقول الرازى: (وإذا استقريت لم تجد شيئًا من الخطأ أو الصواب فى النظم إلا لأن معنى من معانى النحو قد أصيب به غير موضعه، أو أزيل عن موضعه، أو استعمل فى غير ما ينبغى له)[١].

ويشبه الرازى مراعاة النظم والتركيب بالألوان المتناسقة التى تُنْقَش بها صورة معينة فيقول: (وسبيل هذه المعانى سبيل الأصباغ التى تُعمل منها النقوش، فكما أن الرجل قد يهتدى إلى أصباغ متناسبة فى أجناسها ومقاديرها ومواقعها وكيفية امتزاجها ليكون نقشه فى غاية الحسن والتناسب، وقد لا يهتدى الآخر إلى ذلك، كذلك الحال فى توخيه معانى النحو)[٢].

ويبين الرازى أن الذى يهتم بالنظم والتركيب، ومراعاة التناسق فيهما فهو (مثل من عمد إلى اللآلئ فخرطها فى سلك، وكلما كانت أجزاء الكلام أقوى أرتباطًا وأشد التحامًا كان أدخل فى الفصاحة)[٣].

ومن خلال هذه الإشارات السابقة من الرازى إلى أهمية السياق - الذى يسميه النظم والتركيب - يمكن أن نحكم بالأهمية الكبيرة للسياق عند المتكلمين.

فالسياق يحدد المعنى ويخصص العام ويبين المجمل.

وبناءً على ذلك فقد اعتمد المتكلمون على السياق الذى يرد فيه النص المراد فهمه بمعنى النظر إلى ظروف النص وملابساته، وما يحيط به من قرائن تدل على معنى من المعانى.

وبوسعنا أن نضرب هنا بعض الأمثلة التى تبين أهمية السياق لدى المتكلمين والباحثين فى المسائل العقدية.

---

(١) نهاية الإيجاز ص ١٦٥.

(٢) الرازى نهاية الإيجاز ص ١٦٧.

(٣) نفس المصدر ص ٧٠.

المثال الأول للمعتزلة: من المعروف فى مذهب المعتزلة أنهم يفضلون الملائكة على البشر، ويستدلون على هذا ببعض آيات القرآن الكريم ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ** ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] فقد (تمسك أبو بكر الأصم بهذه الآية فى إثبات أن الملائكة أفضل من البشر، لأنه تعالى لما أمر رسوله قال: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ** ﴾ والمعنى فأنت أحق وأولى بالعبادة)(١).

ومعنى هذا الاستدلال من أبى بكر الأصم أنه يلفت النظر إلى سياق الآية وإلى الآية التى قبلها، فإذا كان الله يأمر نبيه بالذكر والتسبيح وعدم الغفلة، فإنه تعالى أردف بذكر من هم أفضل منه وهم الملائكة -، وهذا على رأى المعتزلة.

وسيأتى لهذا الرأى مناقشات وردود تفصيلية فى فصل خاص فى الجانب التطبيقى عند الحديث عن بعض مسائل النبوات.

المثال الثانى لأهل الظاهر: حيث يفسر ابن تيميه الوجه الوارد فى قوله تعالى: ﴿ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** ﴾ [البقرة: ١١٥] فيقول: (المراد بالوجه هنا القبلة فإن الوجه هو الجهة فى لغة العرب يقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا الوجه أى: إلى هذه الجهة وهذا كثير مشهور، قلت: والسياق يدل عليه لأنه قال: أينما تولوا، وأين من الظروف وتولوا أى تستقبلوا، فالمعنى: أى موضع استقبلتموه فهنالك وجه الله فقد جعل وجه الله فى المكان الذى يستقبله، هذا بعد قوله ولله المشرق والمغرب وهى الجهات كلها)(٢).

ومن الأمثلة أيضًا عند أهل الظاهر: ما يذكره ابن تيميه فى تفسير المعانى الواردة فى قوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾ [الحديد: ٤] فيقول: (ليس لفظ المعية فى لغة العرب ولا فى شئ من القرآن يدل على اختلاط إحدى الذاتين

---

(١) تفسير أبى بكر الأصم ص ٧٠ - ضمن سلسلة تفاسير المعتزلة بتحقيق خضر محمد نبها - دار الكتب العلمية بدون تاريخ. وراجع تفسير الرازى جـ ٧ ص ٣٥٣ حيث أورد هذا القول عن أبى بكر الأصم.

(٢) ابن تيميه: كتاب الأسماء والصفات جـ ١ ص ٤٦ - ٤٧ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨ - دار الكتب العلمية.

بالأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿فأولئك مع المؤمنين﴾ [النساء: ١٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وكونوا مع الصادقين﴾ [التوبة: ١١٩]، ومثل هذا كثير، فامتنع أن يكون قوله تعالى: ﴿وهو معكم﴾ يدل على أن ذاته مختلطة بذوات الخلق، وأيضًا فإنه افتتح الآية بالعلم، وختمها بالعلم فكان السياق يدل على أنه عالم بهم)[١].

ويقرر ابن تيميه أن دلالة السياق من أهم ما يجب أن يحمل عليه فهم النص فيقول: وهكذا في جميع الظواهر (إن كان الظاهر ممكنًا لم تحتج الآية إلى تأويل، وإن لم يكن ممكنًا حملت الآية لى ما دل عليه سياقها)[٢].

وسيأتى فى الجانب التطبيقى مزيد من هذه الأمثلة التى تؤكد أهمية السياق فى الفهم الصحيح للنصوص.

القاعدة الثالثة: التخريجات البلاغية (الدلالة المجازية)

تميز اللسان العربى عن غيره من الألسنة واللغات بتنوع أساليب التعبير عن المعانى، واستخدام ألوان كثيرة من الطرق اللغوية التى تكسب الكلام رونقًا وطلاوة, كالتشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل والتورية وغيرها من الفنون التى هى أقسام علم البلاغة.

وقد احتلت البلاغة مكانة خاصة بين علوم اللغة العربية، بل جعلها اللغويون شرطًا ضروريًا لمن يريد أن يتعرف على إعجاز القرآن وفصاحته، بل بالغ بعضهم حين جعل علم البلاغة هو أولى العلوم بالتعلم بعد توحيد الله عز وجل.

يقول أبو هلال العسكرى[٣]: (إن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ -بعد

---

(١) ابن تيميه: الفتاوى الكبرى جـ ١ ص ١١١ بتحقيق الشيخ حسنين مخلوف الطبعة الأولى سنة ١٣٨٦ دار المعرفة - بيروت.

(٢) ابن تيميه: كتاب الأسماء والصفات جـ ١ ص ٥١.

(٣) هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحى بن مهران العسكرى عالم بالأدب له شعر نسبته إلى عسكر مكرم من كور الأهواز توفى سنة ٣٩٥ هـ. من كتبه: التلخيص فى اللغة وجمهرة الأمثال وكتاب الصناعتين والفرق بين المعانى.

راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٢ ص ١٩٦ - البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة جـ ١ ص ١٦.

المعرفة بالله جل ثناؤه- علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة الذى يعرف به إعجاز كتاب الله)[١].

ويقول: (فينبغى من هذه الجهة أن يقدم اقتباس هذا العلم على سائر العلوم بعد توحيد الله تعالى)[٢].

ويبين السيوطى فائدة علم البلاغة وقيمته فى إدراك أوجه الأعجاز فى القرآن فيشير إلى أن من العلوم الضرورية لمن يفسر كتاب الله -تعالى- معرفة علم المعانى والبيان والبديع (لأنه يعرف بالأول - أى علم المعانى - خواص تركيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وبالثانى - أى علم البيان - خواصها من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها، وبالثالث - أى علم البديع - وجوه تحسين الكلام وهذه العلوم الثلاثة هى علوم البلاغة وهى من أعظم أركان المفسر، لأنه لابد له من مراعاة ما يقتضيه الأعجاز، وإنما يُدرك - أى الإعجاز - بهذه العلوم)[٣].

ومن شدة أهمية البلاغة حرص اللغويون أن ينبهوا إلى ضرورة تعلمها لمن يتصدى للبحث فى أى علم من العلوم الإسلامية.

يقول أبو هلال العسكرى (قبيح بالفقيه المؤتم به، والقارئ المهتدى بهديه، والمتكلم المشار إليه فى حسن مناظرته وتمام آلته فى مجادلته وشدة شكيمته فى حجاجه أن يجهل علم البلاغة)[٤].

ولكن: ما هى الخطورة التى من أجلها قبح الجهل بعلم البلاغة؟

تكمن هذه الخطورة فى أن الذى يجهل البلاغة وفنونها، ويغفل مباحثها وأبوابها لا يتمكن من إدراك إعجاز القرآن الكريم، ولا بلاغة أحاديث النبى ﷺ إذ هما فى الدرجة العليا من البلاغة، ولا يصل إلى إدراكها إلا من كان عالمًا بها.

---

(١) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين ص ٩ بتحقيق د. مفيد قميحة الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ - دار الكتب العلمية.

(٢) نفس المصدر ص ٩.

(٣) السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن جـ ٣ ص ٣٧.

(٤) أبو هلال العسكرى: الصناعتين ص ٩.

(إن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف وما شحنه من الإيجاز البديع والاختصار اللطيف، وضمنه من الحلاوة، وجلله من رونق الطلاوة مع سهولة كلمه وجزالتها وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التى عجز عنها الخلق، وتحيرت عقولهم فيها)[١].

ويشير الشريف الرضى[٢] إلى أن القرآن مشتمل على (عجائب الاستعارات، وغرائب المجازات التى هى أحسن من الحقائق معرضًا وأنفع للعلم معنى ولفظًا، وإن اللفظة التى وقعت مستعارة لو أوقعت فى موقعها لفظة الحقيقة لكان موضعها نابيًا بها، ونصابها قلقًا بمركبها، إذ كان الحكيم - سبحانه - لم يورد ألفاظ المجاز لضيق العبارة عليه، ولكن لأنه أجلى فى أسماع السامعين، وأشبه بلغة المخاطبين)[٣].

أى أن لغة العرب لما كانت مشتملة على هذه الفنون البلاغية من المجازات والاستعارات، ورد القرآن بها مخاطبًا لهم بلغتهم التى يعرفونها، بيد أن بلاغة القرآن أعلى منزلة وأرفع مكانة.

وإذا كان هذا حال بلاغة القرآن فكذلك أحاديث النبى ﷺ (قد اشتملت على كثير من الاستعارات البديعة، ولمع البيان الغريبة وأسرار اللغة اللطيفة يعظم النفع باستنباط معادنها، واستخراج كوامنها، وإطلاعها من أكمتها وأكنانها، وتجريدها من خلَلَها وأجفانها)[٤]. هذه القاعدة عند المتكلمين.

كان من أهم الأمور التى اعتنى بها المتكلمون قضية البلاغة العربية وأنواعها من المعانى والبيان والبديع، بحيث لم يهمل أحد منهم الحديث عنها.

---

(١) الصناعتين ص ٩.

(٢) هو محمد بن الحسين بن موسى أبو الحسن الرضى العلوى الحسينى الموسوى: أشعر الطالبين على كثرة المجيدين فيهم مولده سنة ٣٥٩ ببغداد ووفاته بها ٤٠٦ أنتهت إليه نقابة الأشراف فى حياة والده سنة ٤٠٣ له ديوان شعر وله المجازات النبوية وله تلخيص البيان عن مجاز القرآن راجع الأعلام جـ ٦ ص ٩٩ ومعجم المؤلفين جـ ٩ ص ٢٦١.

(٣) الشريف الرضى: تلخيص البيان فى مجازات القرآن ص ٩ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ عالم الكتب - بيروت.

(٤) الشريف الرضى: المجازات النبوية ص ٢١ بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد طبعة البابى الحلبى سنة ١٩٧١.

وقد جاء تناول المتكلمين للبلاغة وقضاياها فى إطارين:

الأول: فى كتبهم الكلامية.

الثانى: فى مؤلفات خاصة بعلم البلاغة.

فبالنسبة لتناول المتكلمين للبلاغة وقضاياها فى كتبهم الكلامية، سواء لتعريفها، أو أهميتها أو خطورة الجهل بها، وبطبيعة الحال لبعض تطبيقاتها فإننا نجد ذلك كثيرًا عندهم.

ولنذكر بعض الأمثلة على ذلك:

فالشهرستانى(١) يشير إلى أهمية البلاغة فى فهم النصوص القرآنية، وأنه كلما زادت معرفة الإنسان بالبلاغة كلما زاد فهمه وإدراكه للقرآن، فيقرر أن (البلاغة هى اجتماع الأمور الثلاثة - يقصد المعانى والبيان والبديع)(٢) ثم يقول: (كل من كانت له أدنى معرفة بالعربية يعرف أعجازه أى القرآن - إلا أن البلغاء يعرفون وجوه إعجازه على قدر مراتبهم فى البلاغة ومن كان أفصح وأبلغ كانت معرفته أشد وأوضح)(٣).

وكذلك سيف الدين الآمدى يذكر أن (وجه إعجاز القرآن ما اشتمل عليه من البلاغة التى تتقاصر عنها سائر دروب البلاغات)(٤).

ثم يعرف الآمدى البلاغة بأنها (التعبير عن المعنى الصحيح بما طابقه من اللفظ الرائق، من غير مزيد على المقصود ولا انتقاص عنه فى البيان، وعلى هذا فكلما أزداد الكلام من المطابقة للمعنى، وشرف الألفاظ، ورونق المعانى، والتجنب عن الركيك المستغث منها كانت بلاغته أزيد)(٥).

---

(١) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستانى من فلاسفة الإسلام كان إمامًا فى علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. ولد فى شهرستان سنة ٤٧٩؛ وأنتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ فأقام بها ثلاث سنين ثم عاد إلى بلده وتوفى بها سنة ٥٤٨. من كتبه: الملل والنحل ونهاية الأقدام والإرشاد إلى عقائد العباد وغيرها راجع فى ترجمته الإعلام جـ ٦ ص ٢١٥ ومعجم المؤلفين جـ ١٠ ص ١٨٧.

(٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٤٥٨ بتحقيق الفرد جيوم - مكتبة المتنبى بالقاهرة بدون تاريخ.

(٣) نفس المصدر ص ٤٥٨.

(٤) الآمدى: إبكار الأفكار فى أصول الدين جـ ٣ ص ٦ بتحقيق د. أحمد محمد المهدى طبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ٢٠٠٢.

(٥) نفس المصدر جـ ٣ ص ٦.

ثم يشير إلى أن القرآن مشتمل على البلاغة -بمعناها السابق- وأن هذا أمر ضرورى فيقول: (اشتمال القرآن على أصل البلاغة وتميزه عن الركيك من الألفاظ أمر متفق عليه، وهو معلوم بالضرورة عند من له أدنى معرفة باللغة)(١).

وكذلك الأيجى الذى قرر -أولاً- أن من أوجه أعجاز القرآن (كونه فى الدرجة العليا من البلاغة التى لم يعهد مثلها)(٢).

ثم عرف البلاغة -ثانيًا- بأنها (التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان فى البيان)(٣).

ثم يزيد الإيجى الأمر وضوحًا حين يذكر أن البلاغة بجميع فنونها موجودة فى القرآن الكريم فيقول: (أن من تتبع القرآن وجد فيه فنون البلاغة من إفادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل، وضروب التأكيد، وأنواع التشبيه والتمثيل والاستعارة، وحسن المقاطع والمطالع والفواصل، والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام، وتعريّه من اللفظ الغث والشاذ الشارد)(٤).

ويقرر الشريف الجرجانى أيضًا أن من كان متمكنا فى علوم البلاغة فإنه يستطيع أن يفهم النصوص الشرعية -خاصة تلك التى يقع حولها الاختلاف- على ما يليق بها من أبواب البلاغة، فيقول: (ومن كان له رسوخ فى علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية، وبعضها على المجاز، مراعيًا جزالة المعنى وفخامته، ومجانبًا ما يوجب ركاكته، فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها)(٥).

ويتضح من خلال هذه النصوص السابقة أن المتكلمين فى مختلف العصور كانوا يتناولون القضايا البلاغية فى كتبهم الكلامية، ولو ذهبنا نستقصى أقوال المتكلمين فى ذلك لطال بنا المقام(٦).

---

(١) نفس المصدر جـ ٣ ص ٦.
(٢) الإيجى: المواقف فى علم الكلام ص ٣٤٩.
(٣) المواقف ص ٣٤٩.
(٤) الإيجى: المواقف ص ٣٥٠.
(٥) شرح الجرجانى على المواقف للأيجى جـ ٨ ص ١٢٩ الطبعة الثانية سنة ١٩٠٧ مكتبة السعادة بالقاهرة.
(٦) وراجع فى ذلك: التفتازانى شرح المقاصد جـ ٤ ص ٢٨ وغيرها من كتب علم الكلام.

ولعل السبب فى اضطراد ذكر المتكلمين للبلاغة فى كتبهم الكلامية هو أنهم عادة ما يتناولون قضية إعجاز القرآن، ولا شك أن الإعجاز اللغوى والبلاغى هو أعظم أوجه الإعجاز فى القرآن، وهو الذى وقع به التحدى أولاً.

الإطار الثانى: الذى تناول المتكلمون فيه البلاغة وعلومها هو المؤلفات التى خصصوها لهذا العلم.

وأضرب هنا أمثلة لثلاثة من أعلام العلماء الذين ذاع صيتهم -بالنسبة لنا- كحكماء ومتكلمين، لكن كانت لهم شهرة -أيضًا- كلغويين وبلاغيين، تلك الشهرة التى كشفت عنها مؤلفاتهم وكذلك كتب التراجم.

وهؤلاء الثلاثة بحسب ترتيبهم الزمنى هم:

أولاً: الفخر الرازى[1]: ذاعت شهرة الرازى على أنه أصولى حكيم متكلم - إلى جانب علوم أخرى كالتفسير والطب وغيرها - لكن الحقيقة أن الرازى -بجانب هذا- كان من المؤلفين البارعين فى علوم اللغة وخاصة البلاغة.

وأذكر هنا كتابًا واحدًا من كتبه اللغوية البلاغية، وهو كتاب: «نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز»، وهو كتاب من أجل كتب علم البلاغة، وترجع قيمة هذا الكتاب إلى أنه ملخص لكتابين يعتبران هما أصول علوم البلاغة، وهما كتابا شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجانى: «أسرار البلاغة»، «ودلائل الإعجاز».

فيذكر الرازى أنه وقف على هذين الكتابين، وأجلهما واختصرهما فى كتابه السابق.

يقول الرازى عن عبد القاهر الجرجانى، وسبقه فى علم البلاغة، وقيمة كتابيه السابقين فى علم البلاغة: (إن الله قد وفق الإمام الجرجانى حتى استخرج أصول هذا العلم وقوانينه، ورتب حججه وبراهينه، وبالغ فى الكشف عن حقائقه، والفحص عن لطائفه ودقائقه، وصنف فى ذلك كتابين لقب أحدهما بدلائل الإعجاز، والثانى بأسرار البلاغة، وجمع فيهما من القواعد الغريبة والدقائق العجيبة، والوجوه العقلية والشواهد النقلية، واللطائف الأدبية والمباحث العربية ما لا يوجد فى كلام من قبله من المتقدمين، ولم يصل إليها غيره أحد من العلماء الراسخين)[2].

---

(١) سبقت ترجمته.

(٢) الفخر الرازى: نهاية الإيجاز فى دراية الأعجاز ص ٢٤ - ٢٥.

هذه قيمة الكتابين وصاحبهما فى نظر الرازى.

ثم يقول الرازى: إنه اطلع على الكتابين وضمنها كتابه نهاية الإيجاز: (ولما وفقنى الله - تعالى - لمطالعة هذين الكتابين، التقطت منهما معاقد فوائدهما، ومقاصد فرائدهما، وراعيت الترتيب مع التهذيب، والتحرير مع التقرير، وضبطت أوابد الإجمالات فى كل باب بالتقسيمات اليقينية، وجمعت متفرقات الكلم فى الضوابط العقلية ,مع الاجتناب عن الإطناب الممل، والاحتراز عن الإيجاز المخل، وسميته نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز)[١].

فكتاب الرازى -إذن- لا ترجع أهميته إلى أنه منسوب إلى أحد أعلام علماء الكلام فقط، بل لكونه يعد مختصراً لكتابين من أصول كتب البلاغة، وهما كتابا عبد القاهر السابقين.

ويهمنا من كتاب الرازى هنا نظرته إلى أهمية البلاغة التى يقول عنها: (إن أحق الفضائل بالتقديم، وأسبقها فى استيجاب التعظيم العلم الذى لا شرف إلا وهو السبيل إليه، ولا خير إلا وهو الدليل عليه، ولا منقبة إلا وهو ذروتها وسنامها، ولا مفخرة إلا وبه صحتها وتمامها، ولا حسنة إلا وهو مفتاحها، ولا محمدة إلا ومنه يتقد مصابحها، لا سيما العلم الذى هو أرسخ العلوم أصلاً، وأبسقها فرعا، وأكرمها نتاجا وأنورها سراجًا، وهو علم البيان)[٢].

بل يذهب الرازى فى تقدير علم البلاغة إلى أبعد من ذلك حين يرى أنه (باحث عن أشرف المطالب الدينية، وأرفع المطالب اليقينية، وهو البحث عن جهة دلالة القرآن على صدق محمد ﷺ بالتفصيل والتحصيل، ويكون صاحبه مترقيًا فى ذلك من حضيض التقليد إلى أوج التحقيق، وذلك ما لا شرف ورائه ولا رتبة فوقه)[٣].

ويعرف الرازى البلاغة بقوله: (البلاغة هى: بلوغ الرجل بعبارته كنه ما فى قلبه مع الأحتراز عن الإيجاز المخل، والأطالة المملة)[٤].

---

(١) الرازى: نهاية الإيجاز ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٤.

(٣) نفسه ص ٢٩.

(٤) نفسه ص ٢٩.

ثانيًا: القاضى الإيجى[1]: اشتهر القاضى عضد الدين الإيجى بأنه أحد متأخرى المتكلمين الذين أظهروا علم الكلام فى صورة فلسفية، ويعد كتابه المواقف فى علم الكلام من أشهر النماذج المؤلفة فى علم الكلام الفلسفى.

بيد أن القاضى الإيجى له شهرة أخرى، وهى أنه عالم لغوى ذو تأليف فى علم البلاغة، حتى قرنه بعض المؤرخين بعبد القاهر الجرجانى، وقرن مؤلف الإيجى فى البلاغة بمؤلفى الجرجانى.

يقول صاحب كتاب «الثقافة الإسلامية فى الهند»[2] عن علم البلاغة والكتب المؤلفة فيه: (وقد صنف فيه جمع من المتقدمين والمتأخرين أحسنها وأشهرها دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجانى.. ثم تصدى جمع منهم لتلخيص تلك الكتب منهم الإمام الفخر الرازى له «نهاية الإيجاز» ومنهم القاضى عضد الدين الإيجى، له «الفوائد الغياثية»)[3].

وهذا الكتاب الخاص بالإيجى، وهو «الفوائد الغياثية» يعد تلخيصًا للقسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكى الخاص بالبلاغة، كما صرح الإيجى نفسه بذلك حين قال فى مقدمة هذا الكتاب: (هذا مختصر فى علم المعانى والبيان يتضمن مقاصد مفتاح العلوم، وسميته «بالفوائد الغياثية»)[4].

---

(١) هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار بن أحمد الإيجى الشيرازى الشافعى عضد الدين عالم مشارك فى العلوم العقلية والأصلين والمعانى والبيان والنحو والفقه وعلم الكلام ولد بايج سنة ٧٠٨ هـ وتوفى مسجونًا بقلعة دريميان سنة ٧٥٦ هـ. من مؤلفاته: الرسالة العضدية والفوائد الغياثية فى المعانى والبيان والمواقف فى علم الكلام وغيرها.

راجع فى ترجمته: معجم المؤلفين جـ ٥ ص ١١٩ وبغية الوعاة جـ ٢ ص ٧٦ والأعلام جـ ٣ ص ٢٩٥.

(٢) هو العلامة الشريف عبد الحى بن فخر الدين بن عبد العلى الحسنى ولد سنة ١٢٨٦ هـ وتوفى سنة ١٣٤١ فى لكنهؤ بالهند من مؤلفاته معارف العوارف فى أنواع العلوم والمعارف المعروف باسم الثقافة الإسلامة بالهند وتلخيص الأخبار وتهذيب الأخلاق. راجع مقدمة تحقيق كتاب معارف العوارف ص ٥ - ٦.

راجع فى ترجمته: معجم المؤلفين جـ ٥ ص ١١٩ وبغية الوعاة جـ ٢ ص ٧٦ والأعلام جـ ٣ ص ٢٩٥.

(٣) عبدالحى الحسنى: الثقافة الإسلامية فى الهند ص ٣٧ بتحقيق أبى الحسن الندوى الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

(٤) الإيجى: الفوائد الغياثية ص ١٠٩ بتحقيق د. عاشق حسين الطبعة الأولى سنة ١٩٩١ دار الكتاب المصرى اللبنانى.

ويقول محقق كتاب «الفوائد الغياثية» عن الإيجى إنه : (فارس من فرسان البلاغة، وأحد علماء المشرق المشهورين فى هذا الفن)(١) .

ويذكر المحقق أن هذا الكتاب -الفوائد الغياثية للإيجى- قد بلغ من الأهمية العلمية أن اعتنى به العلماء من بعد الإيجى، فشرحوه ووضحوه حتى بلغت شروحة تسعة شروح(٢) .

ويقول الإيجى عن أهمية علوم البلاغة فى تدبر كلام الله تعالى : (وما أفقر طالب الوقوف على تمام المراد من كلام الله تعالى إلى هذين العلمين - يقصد البيان والمعانى)(٣) .

ويعرف الإيجى البلاغة قائلًا : (البلاغة توفية الكلام بحسب المقام حقه من فوائد التراكيب، ومراتب الدلالة)(٤) .

ونستخلص من هذا أن الإيجى -المتكلم- كان أيضًا من البارعين فى البحث والتصنيف البلاغى، ويؤيد هذا ما ذكر فى ترجمته من أنه كان (عالمًا بالأصول، والمعانى، والعربية)(٥) .

بل الأكثر من ذلك أن يذكره السيوطى فى طبقات النحاة، فيقول عن الإيجى : (إنه كان قائمًا بالأصول، والمعانى، والعربية، وله كتاب «الفوائد الغياثية» فى المعانى والبيان)(٦) .

---

(١) د. عاشق حسين مقدمة تحقيق كتاب الفوائد الغياثية للإيجى ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٩١ دار الكتاب المصرى اللبنانى.

(٢) راجع مقدمة تحقيق الفوائد الغياثية ص٥ ويذكر الدكتور عاشق حسين أن هذه الشروح هى شرح الكرمانى وهو تلميذ الإيجى توفى سنة ٧٨٦ هـ وشرح الفنارى المتوفى سنة ٨٣٤ هـ وشرح الجرجانى توفى ٨٣٨ وشرح الشريف البخارى المتوفى سنة ٩٥٠ وشرح الحسينى المتوفى سنة ٧٧٦ وشرح الصفوى المتوفى سنة ٨٥٣ والسعيدى المتوفى ٨٦٠ وطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٨ والجونبورى المتوفى سنة ١٠٦٢ هـ راجع مقدمة التحقق ص ٣١.

(٣) الإيجى الفوائد الغياثية ص ١١١.

(٤) نفس المصدر ص ١٦٣.

(٥) الزركلى: الأعلام جـ ٣ ص ٢٥٩ ومعجم المؤلفين جـ ٥ ص ١١٩.

(٦) السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاه جـ ٢ ص ٧٦.

ثالثًا: السعد التفتازانى: كان التفتازانى من تلاميذ الإيجى الذى سار على نهج أستاذه فى التأليف فى علم الكلام بنفس الطريقة، وقد اشتهر - لذلك - السعد بأنه من علماء الكلام، ويعد كتاباه «مقاصد الطالبين»، «وشرح المقاصد» من أهم كتب علم الكلام.

لكن للتفتازانى شهرة أخرى، هى كونه لغويًا مؤلفًا فى علوم اللغة، ومنها البلاغة، وله فيها مؤلفان مشهوران:

أحدهما: «المطول فى علوم البلاغة» وهو شرح لتلخيص المفتاح للقزوينى(١).

والثانى: أختصار لهذا الشرح سماه «تلخيص المعانى».

يقول التفتازانى: (إنى قد شرحت فيما مضى تلخيص المفتاح، وأودعته غرائب نكت سمحت بها الأنظار، ورشحته بلطائف فقر سبكتها يد الأفكار، ثم رأيت الجمع الغفير يسألوننى صرف الهمة نحو اختصاره، والاقتصار على بيان معانيه وكشف أستاره فإنتصبت لشرح الكتاب على وفق مقترحهم ثانيا، ولعنان العناية نحو اختصار الأول ثانيا)(٢).

وقد اجمعت الكتب التى ترجمت للتفتازانى أنه كان صاحب رسوخ فى الجانب اللغوى .يقول السيوطى عن التفتازانى: (عالم بالنحو، والتصريف، والمعانى، والبيان، وله «شرح تلخيص»، «المفتاح للقزوينى» وله «الإرشاد فى النحو »)(٣).

ويقول الزركلى عن التفتازانى: (من أئمة العربية، والبيان، والمنطق)(٤).

وفى معجم المؤلفين أن التفتازانى (عالم مشارك فى النحو، والتصريف، والمعانى، والبيان)(٥).

---

(١) هو محمد بن عبدالرحمن بن عمر أبو المعالى جلال الدين القزوينى الشافى المعروف بخطيب دمشق قاضى من أدباء الفقهاء أصله من قزوين ومولده بالموصل سنة ٦٦٦ هـ ولى القضاء فى ناصية بالروم ثم دمشق ثم القاهرة ثم نفى إلى دمشق وظل بها إلى أن مات سنة ٧٣٩ هـ. من كتبه: تلخيص المفتاح فى المعانى والبيان والإيضاح فى شرح التلخيص وغيرهما. راجع الأعلام جـ ٦ ص ١٩٢.

(٢) التفتازانى: مختصر المعانى ص ٦ - ٧.

(٣) السيوطى: بغية الوعاة جـ ٢ ص ٢٨٥.

(٤) الأعلام جـ ٧ ص ٢١٩.

(٥) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين جـ ١٢ ص٢٢٨ - دار أحياء التراث العربى - بيروت - بدون تاريخ.

ينظر التفتازانى إلى علم البلاغة على انه من أجل العلوم، لكونه يكشف عن أجل غاية وهى معرفة وجه إعجاز القرآن الكريم.

يقول التفتازانى: (بعلم البلاغة -لا بغيره من العلوم كاللغة والصرف والنحو- تعرف دقائق العربية وأسرارها، فيكون من أدق العلوم سراً، إذ به يعرف أن القرآن معجز لكونه فى أعلى مراتب البلاغة لاشتماله على الدقائق والأسرار الخارجة عن طوق البشر، وهذا وسيلة إلى تصديق النبى ﷺ، وهو وسيلة إلى الفوز بجميع السعادات، فيكون من أجل العلوم لكون معلومه وغايته من أجل المعلومات والغايات)(١).

وهكذا يظهر لنا اعتناء المتكلمين بالبلاغة وعلومها، وعدهم إياها -ليس من العلوم اللغوية فقط- بل هى من أجل العلوم الدينية التى تظهر إعجاز القرآن وصدق النبى ﷺ، وبالتالى الفوز بسعادة الدارين.

وهذا الاعتناء من المتكلمين لم يكن إشارات فى كتبهم الكلامية فقط، بل جاء أيضاً فى صورة مؤلفات مستقلة فى هذا العلم.

وإذا كان هذا شأن البلاغة وأهميتها فى نظر المتكلمين فإنهم ينبهون على خطورة الجهل بها، وهذه الخطورة تكمن فى عدم إدراك إعجاز القرآن.

يقول القاضى الباقلانى(٢) (إن من كان من أهل اللسان العربى إلا أنه ليس يبلغ فى الفصاحة الحد الذى يتناهى إلى معرفة أساليب العرب، ووجوه تصرف اللغة، وما يعدونه فصيحًا بليغًا بازغًا من غيره، فهو كالأعجمى فى أنه لا يمكنه أن يعرف إعجاز القرآن، فهو ومن ليس من أهل اللسان سواء)(٣).

ويقول الإيجى: (إن من جهل البلاغة مُنع من إدراك أوجه الإعجاز فى القرآن، ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن)(٤).

---

(١) التفتازانى: مختصر المعانى ص ٧.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر قاض من كبار علماء الكلام انتهت إليه الرياسة فى مذهب الأشاعرة ولد بالبصرة سنة ٣٣٨ هـ وتوفى ببغداد سنة ٤٠٣ هـ وكان جيد الاستنباط سريع الجواب.. من كتبه إعجاز القرآن والإنصاف وتمهيد الدلائل ودقائق الكلام وغيرها.

(٣) القاضى الباقلانى: أعجاز القرآن ص ١١٣ بتحقيق السيد أحمد صقر - دار المعارف بالقاهرة بدون تاريخ.

(٤) المواقف ص ٣٥٠.

القاعدة الرابعة: الاستشهاد بالشعر العربى

كان الشعر من أهم ما اعتمد عليه المتكلمون فى إثبات صحة نسبة استدلالهم بالنصوص فى آرائهم إلى اللغة العربية، وقد جاؤوا بالكثير من الشواهد الشعرية لتأييد آرائهم، والرد على آراء مخالفيهم، ويظهر ذلك جليًا من النظرة الأولى إلى أى من الكتب الكلامية.

والواقع أن عمل المتكلمين فى الاستشهاد بالشعر، وامتلاء الكتب الكلامية بالشواهد الشعرية ليس بدعًا، بل هو متسق مع الثقافة الإسلامية العامة التى تهتم بالشعر وتقدر له قيمته من بين أنواع الكلام العربى.

فالشعر: (ديوان العرب، وخزانة حكمتها، ومستنبط آدابها، ومستودع علومها فحاجة كل متأدب بلغة العرب، وناظر فى علومها إليه ماسة وفاقته إليه شديدة)[١].

والشعر له قيمته الخاصة عند العرب، فله من الشرف ما ليس لغيره من الكلام، يقول ابن خلدون: (واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفًا عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطأهم، وأصلاً يرجعون إليه فى الكثير من علومهم وحكمهم)[٢]، وسأبين فى الأسطر القادمة معنى الاستشهاد بالشعر، وأهميته فى سائر العلوم الإسلامية.

معنى الاستشهاد بالشعر: يُقصد بالاستشهاد عمومًا: (إثبات أن الاستعمال اللغوى المشهود له من فصيح كلام العرب)[٣].

ويقرر التهانوى أن: (الشاهد عند أهل العربية هو: الجزئى الذى يستشهد به فى إثبات القاعدة، بكون ذلك الجزئى من التنزيل، أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم)[٤].

---

(١) أبو هلال العسكرى: الصناعتين ص ٤٣.

(٢) ابن خلدون: المقدمة جـ ٣ ص .

(٣) د. محمد حسن جبل: الاحتجاج بالشعر فى اللغة ص ٥١ دار الفكر العربى بدون تاريخ.

(٤) التهانوى: كشاف إصطلاحات العلوم والفنون جـ ١ ص ١٠٦٣ بتحقيق د. على دحروج الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ مكتبة لبنان.

وعلى ذلك يكون الشاهد الشعرى هو (ما يؤتى به من أشعار العرب ليشهد بصحة لفظة أو صيغة أو عبارة أو دلالة إلى العربية)(١)، والحاجة إلى الشواهد فى اللغة العربية ماسة، حتى لا يُنسب إلى اللغة ما ليس منها(٢).

وقد احتلت الشواهد الشعرية مكانه بارزة فى الاستشهاد بالكلام العربى، حيث جاءت فى المرتبة الثالثة بعد الاستشهاد بالقرآن والحديث النبوى، ذلك أن (الكلام العربى الذى يُحتج به هو القرآن الكريم، والحديث النبوى الشريف، وما أثر من كلام العرب شعرًا ونثرًا)(٣).

ومن الحقائق الثابتة عند اللغويين أن الاستشهاد بالكلام المنظوم - وهو الشعر - كان أكثر من الاستشهاد بالكلام المنثور، فعلى الرغم من أن (أقوال العرب النثرية متنوعة وكثيرة، إلا أن الباحثين القدماء لم يعمدوا إليها لإبراز قواعدهم اللغوية، والوقوف على الأساليب العربية، بل كانت عنايتهم بالاستشهاد بالشعر أفشى وأوسع فى تقعيد القواعد وتصحيحها، ولعل ذلك راجع إلى ما يلى:

١ - شيوع حفظ الشعر، لأن إيقاعاته تساعد على ذلك، وبذلك فهو حاضر دائمًا فى ذاكرة الأئمة(٤).

٢ - العناية بالشعر فى كل مجال، وكثرة الرواية له، وسهولة حفظه، وهذا صرف الباحثين عن النثر مع غزارة مادته(٥).

ويقول ابن رشيق(٦) عن بقاء معظم الشعر، وضياع معظم النثر: (ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، لكن لم يحُفظ من المنثور عُشره ولا ضاع من المنظوم عشره)(٧).

---

(١) د. محمد حسن جبل: الاحتجاج بالشعر فى اللغة ص ٥١.

(٢) نفس المرجع ص ٥٢.

(٣) نفس المرجع ص ٥١.

(٤) الأحتجاج بالشعر فى اللغة ص ٥٢.

(٥) عصور الأحتجاج فى النحو العربى جـ ١ ص ١٧٠.

(٦) هو الحسن بن رشيق القيروانى أبو على أديب نقاد باحث كان أبوه من موالى الأزد ولد بالمغرب سنة ٣٩٠ هـ وتعلم الصياغة ثم مال إلى الأدب وقال الشعر ورحل إلى القيروان واشتهر بها ومدح ملكها ثم انتقل إلى جزيرة صقلية ومات بها سنة ٤٦٣ من كتبه: العمدة فى صناعة الشعر والشذوذ فى اللغة والمساوى فى السرقات الشعرية. راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٢ ص ١٩١ - هدية العارفين: جـ ١ ص ٣١١.

(٧) ابن رشيق: العمده فى محاسن الشعر وآدابه ص ١.

٣- أن الشعر - فى مجمله - يمثل الطبقة العليا من كلام العرب فى باديتهم وحاضرتهم أكثر مما يمثلها كلامهم المنثور، ومن الحق أن توضع اللغة فى ضوء أعلى طبقات إنتاجها[١].

ولهذه الأسباب كانت أهمية الشعر وشواهده فى اللغة وغيرها، فقد اهتم به اللغويون فى بناء القواعد اللغوية، كما يقول أبو حاتم الرازى[٢]، وقد عُنى علماء العربية بالشعر إلى جانب عنايتهم بالقرآن، فاعتمدوا عليه فى بناء الكثير من القواعد، وإصدار العديد من الأحكام، ولجأوا إليه فى شرح غوامض اللغة، وتوضيح معانيها وأحكام أصولها)[٣].

أهمية الشواهد الشعرية فى وضع قواعد اللغة:

اعتمد اللغويون على الشعر فى وضع قواعد اللغة، ثم اعتمدوا عليه بعد ذلك فى تصحيح الاستعمالات والأساليب اللغوية (فقد لاقى الشعر اهتمامًا كبيراً من اللغويين واعتبروه الدعامة الأولى لهم، حتى لقد تخصصت كلمة الشاهد - فيما بعد- وأصبحت مقصورة على الشعر فقط)[٤].

الشعر بما تميز به من ثراء لغوى وخصوبة تعبيرية، بالإضافة إلى سهولة حفظه والعناية به - كما سبق - جعله وجهة اللغويين فى معرفة قواعد العربية، فقد (أقبل النحويون على الشعر يستلهمونه الإفصاح عن القاعدة النحوية، معتمدين عليه فى إقامة حججهم، وأصبح يمثل العنصر الغالب فى دراستهم فقد أنسوا إليه فى تمثيل لغة العرب، ووجدوا فيه المادة الخصبة الغنية التى تمثل المتعدد من الأساليب، والكثير من الاستعمالات)[٥].

---

(١) عصور الاحتجاج فى النحو العربى ص ٥٢.

(٢) هو أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامى الليثى أبو حاتم الرازى كان من أهل الفضل والأدب والمعرفة باللغة وسمع الحديث كثيراً ثم مال إلى مذهب الإسماعيلية وتوفى سنة ٣٢٢ هـ من مصفاته الزينة فى الكلمات الإسلامية العربية والإصلاح والجامع فى الفقه وأعلام النبوة وغيرها. راجع فى ترجمته الإعلام جـ١ ص ١١٩.

(٣) الزينة فى الكلمات الإسلامية العربية ص ٨٣ بتحقيق حسين بن فيض الله الهمدانى الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤ منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمنى - صنعاء.

(٤) د. احمد مختار عمر: البحث اللغوى عند العرب ص ٤٢.

(٥) عصور الأحتجاج فى النحو العربى جـ ١ ص ١٨٦.

وبالإضافة إلى أهمية الشعر فى وضع قواعد اللغة، فهو أيضًا طريق من طرق توضيح المعانى فإن (المعانى تُوثَّق وتؤيد بالشواهد من القرآن الكريم، والحديث النبوى، والشعر، وكلام العرب النثرى، كل هذا يبرز المعنى فى صورة واضحة، ويذهب الإبهام والاستعجام)[١].

فالشواهد الشعرية لها أهميتها فى تقيعد القواعد اللغوية، ثم فى بيان أن الاستعمال المعين صحيح، وأن المعنى واضح على جهة اللغة.

أهمية الاستشهاد بالشعر فى العلوم الإسلامية الأخرى:

ذا كان اللغويون قد اعتمدوا فى وضع قواعد اللغة، وتصحيح استعمالاتها على الاستشهاد بالشواهد الشعرية، فلا شك أن لهذه الشواهد أهميتها الكبيرة فى كل علم يُدرس بالعربية، أى: فى سائر العلوم الإسلامية، خاصة تلك التى تعتمد على النصوص الشرعية، والتى قد سبق أن قررنا أن أداة فهمها الأولى هى اللغة العربية.

فالشعر باعتباره فى الدرجة العاليه من اللغة - بعد القرآن الكريم والحديث النبوى - فهو يحوى كل المعانى التى توجد فى كافة العلوم الإسلامية، بحيث يندُر وجود معنى فى أى علم إلا ويوجد شاهد له فى أشعار العرب.

وهذا ما يشير إليه الجاحظ[٢] حين يقول: (وقلّ معنى سمعناه من الفلاسفة وقرأناه فى كتب الأطباء والمتكلمين، إلا ونحن قد وجدناه أو قريبًا منه فى أشعار العرب والأعراب، وفى معرفة أهل لغتنا وملتنا)[٣].

---

(١) مناهج البحث فى اللغة ص ١٠٣.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء الليثى أبو عثمان الشهير بالجاحظ كبير أئمة الآدب ورئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة مولده بالبصرة سنة ١٦٣ هـ ووفاته بها سنة ٢٥٥ له من المؤلفات: الحيوان والبيان والتبيين وأخلاق الملوك والبخلاء والمحاسن والإضداد وغيرها.
راجع فى ترجمته الأعلام جـ ٥ ص ٧٤ ومعجم المؤلفين جـ ٨ ص ٧ وبغية الوعاه جـ ٢ ص ٢٢٨.

(٣) الجاحظ: كتاب الحيوان جـ ١ ص ٢٤٧ بتحقيق عبد السلام هارون الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ دار الجيل - لبنان.

وبعد أن يشير إلى أهمية الشعر فى كونه مرجعًا لعلوم العرب وحكمتها وآدابها، يلفت أبو هلال العسكرى النظر إلى حاجة الناظرين فى العلوم الإسلامية المختلفة إلى الشعر فيقول عن الشعر:

فإذا كان كذلك فحاجة الكاتب والخطيب، وكل متأدب بلغة العرب أو ناظر فى علومها إليه ماسة وفاقته إلى روايته شديدة)[١].

هذا عن العلوم عامة، فإذا نظرنا إلى العلوم التى تقوم على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وجدنا أن حاجة الناظر فيها إلى معرفة الشعر أشد، فإن الشواهد الشعرية لها مدخل كبير فى فهم القرآن والحديث.

يقول ابن فارس: (الشعر ديوان العرب، وبه حفظت الأنساب، وعرفت المآثر ومنه تُعُلِّمت اللغة، وهو حجة فيما أشكل من غرائب كتاب الله وغريب حديث رسول الله)[٢] صلى الله عليه وسلم.

ويقول السيوطى: (إن فى أشعار العرب حكمًا ومواعظ وآدابًا، وبها يُستعان على تفسير كتاب الله والحديث)[٣].

ولذلك جعل السيوطى من شروط من يتصدى لتفسير النصوص القرآنية (أن يعتنى بحفظ أشعار العرب التى بها يُستعان على تفسير كتاب الله)[٤].

وقد أجمع المفسرون من سلف الأمة على الاحتجاج بأشعار العرب[٥]، وهذا يؤكد أن ما حفظ من أشعار العرب ينبغى أن يكون أداة من أدوات فهم القرآن، لأنه إنما نزل بلغتهم[٦].

---

(١) العسكرى: الصناعتين ص ٤٣.

(٢) ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغة ص ٦٧.

(٣) السيوطى: المزهر فى علوم اللغة جـ ٢ ص ٢٦٥.

(٤) نفس المصدر جـص ٢٦٦.

(٥) راجع مقدمة تفسير الثعالبى جـ ١ ص ١٧١ بتحقيق على محمد معوض ود/ عبد الفاح أبو سنة دار أحياء التراث العربى بدون تاريخ.

(٦) د. محمد قلعجى: معجم الفقهاء ص ٢٦ دار النفائس بدون تاريخ.

وهذا ما يؤكده صاحب جمهرة أشعار العرب حين يقول فى مقدمة كتابه : (هذا كتاب جمهرة أشعار العرب فى الجاهلية[١] والإسلام الذين نزل القرآن بلغتهم، واشتقت العربية من ألفاظهم، وأتخذت الشواهد فى معانى القرآن وغريب الحديث من أشعارهم، وأسندت الحكمة والآداب إليهم)[٢].

بل يذهب عبد القاهر الجرجانى إلى أكثر من هذا فى بيان أهمية وقيمة معرفة الشعر وإتقانه فيرى أن وجه أعجاز القرآن لا يدركه من لم يعرف شعر العرب.

يقول شيخ البلاغيين عن أعجاز القرآن، وأهمية الشعر فى فهمه (إنه - أى القرآن على حد من الفصاحة يقصر عن قوى البشر، ومنتهيًا إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذى هو ديوان العرب، وعنوان الأدب)[٣].

ومن خلال هذه النصوص السابقة نستطيع أن نصل إلى نتيجة مؤداها أن (الشعر كان من أهم مصادر الاستشهاد عند العلماء، ولم يكن الاستشهاد بالشعر عند علماء العربية وحدهم، بل شاركهم فى الاهتمام به الفقهاء والأصوليون والمحدثون والمفسرون)[٤].

والواقع أن: الذى حفز العلماء فى مختلف العلوم إلى الاستشهاد بالشعر فى علومهم - بجانب كونه غنيًا بالمادة اللغوية، وكونه فى درجة عالية من البلاغة العربية - أن العلماء وجدوا نصوصًا تحث على تعلم الشعر، وتبين أهميته فى التعرف على ما يبدو مشكلاً من ألفاظ القرآن والحديث، من ذلك ما أورده صاحب اللسان أن النبى ﷺ

---

(١) جوز العلماء الاستشهاد فى العلوم الإسلامية بالأشعار الجاهلية بل منهم من استحسنه لبُعد مظنة التدليس عنهم كما روى السيوطى عن العز بن عبد السلام قوله (اعتُمِدَ فى العربية على أشعار العرب وهم كفار لبعد التدليس فيها كما اعتمد فى الطب وهو فى الأصل مأخوذ عن قوم كفار كذلك) راجع السيوطى المزهر جـ ١ ص ٤٥ وراجع له: الاقتراح فى أصول النحو ص ١١٤.

(٢) أبو زيد القرشى: جمهرة أشعار العرب ص ١.

(٣) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٢٥.

(٤) الهروى: أسفار الفصيح ص ٢٢ بتحقيق أحمد بن سعيد قشاش - منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٤٢٠ هـ.

قال: (إن من الشعر لحكمة فإذا ألبس عليكم شئ من القرآن فالتمسوه فى الشعر فإنه عربى)[١][٢].

ومن ذلك ما ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب - رضى الله عنه- أنه قال: (أيها الناس عليكم بديوانكم لا يضل، قالوا وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعانى كلامكم)[٣].

ومن ذلك ما ورد عن ابن عباس - رضى الله عنهما- أنه قال: (إذا قرأتم شيئًا من القرآن فلم تدروا ما تفسيره فالتمسوه في الشعر، فإنه ديوان العرب)[٤].

وقد رُوى عن ابن عباس روايات كثيرة جدًا فى أنه كان (يرجع فى فهم معانى الألفاظ الغريبة التى وردت فى القرآن إلى شعر الجاهلية، وكان غيره من الصحابة يسلك هذا الطريق فى فهم غريب القرآن، ويحض على الرجوع إلى الشعر العربى القديم ليُستعان به على فهم معانى الألفاظ القرآنية الغريبة)[٥]، فليس بدعًا أن يلجأ العلماء فى مختلف علومهم إلى واحة الشعر يلتمسون فيها بيان صحة أقوالهم لغويًا ما دام ذلك فعل الصحابة، بل فعل أكابر مفسريهم كابن عباس، بل هو أمر النبى كما ذكر ابن منظور آنفًا.

قاعدة الاستشهاد بالشعر عند المتكلمين:

كان الاستشهاد بالشعر حاضرًا عند المتكلمين أثناء تناولهم لمعظم المسائل العقدية، خاصة تلك التى يستدل عليها بنصوص من الكتاب أو السنة.

فقد كان المتكلمون يلجأون إلى الأبيات الشعرية لتأييد رأيهم وتفسيرهم للنصوص التى يستدلون بها على آرائهم العقدية، وقد أظهر المتكلمون فى هذا براعة فائقة.

---

(١) هذا الحديث رواه البيقهى فى السنن الصغرى برقم ٤٦٨٦ جـ ٣ ص ٣٠٤ ورواه ابن ماجه فى سننه برقم ٣٧٥٥ جـ ٢ ص ١٢٣٥ وقال الألبانى صحيح.

(٢) ابن منظور: لسان العرب جـ ٤ ص ٤١٠.

(٣) قد ذكر غالبية المفسرين هذا الأثر عن سيدنا عمر فى تفسير سورة النحل عند قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ من الآية ٤٧. راجع على سبيل المثال: الزمخشرى الكشاف جـ ٢ ص ٢٠٥ والقرطبى: الجامع لأحكام القرآن جـ ١٠ ص ١١٠ والتحرير والتنوير جـ ٤ ص ١٧٦.

(٤) السيوطى: المزهر جـ ٢ ص ٢٦١.

(٥) الدكتور / محمد حسين الذهبى: التفسير والمفسرون جـ ٢ ص ١٧.

ومن الأمثلة على استشهاد المتكلمين بالشعر ما يلى:

عند المعتزلة: أكثر القاضى عبد الجبار من الاستشهاد بالشعر فى تناوله للمسائل العقدية، ولنضرب مثالاً بكتاب «شرح الأصول الخمسة» الذى يعد - كما يقول محققه - (مستوعبًا فكر الاعتزال بصورة متكاملة بعقل عالم فاضل من كبار رجالهم)(١).

وفى هذا الكتاب يكثر القاضى من الاستشهاد بالأبيات الشعرية، حتى وصلت مواضع استشهاده به إلى ثلاثة وخمسين(٢) موضعًا تناولت معظم مسائل العقيدة التى عرض لها. ومن هذه المواضع ما يلى:

فى مسألة النظر: يذكر أن من معانى النظر الانتظار ثم يستشهد بقول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى ... فإن غداً لناظره قريب

أى لمنتظره(٣).

ويفسر الرؤية بأنها العلم فيقول: (والرؤية بمعنى العلم مما ورد به الشعر كما فى قول الشاعر:

رأيت الله إذ سمى نزارًا ... وأسكنهم بمكة قاطنينا

أى علمت الله(٤).

ويذكر القاضى اللام فى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] فيقول (إن هذه اللام هى لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة فى اللغة، قال الشاعر:

لله ملك ينادى كل يوم ... لدّوا للموت وابنو للخراب

---

(١) د. عبد الكريم عثمان: مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٣٣.

(٢) راجع على سبيل المثال الصفحات التالية ص ٤٤، ص ٢٢٦، ص ٢٢٧، ص ٢٢٨، ص ٢٢٩، ص ٢٤٣، ص ٢٤٥، ص ٢٤٧، ص ٢٧١، ص ٢٩٠، ص ٤٦٥، ص ٤٨١، ص ٤٨٩، ص ٧٦٦، ص ٧٧١.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٤٤.

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٧١.

أموالنا لذوى الميراث نجمعها   وبيوتنا لخراب الدهر نبنيها[١]

وقال آخر:

ويذكر القاضي أن من معانى القضاء أنه (قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشئ وإتمامه، كما قيل:

وعليها مسرودتان قضاهما   داود أو صنع التوابع تبع[٢]

المثال الثانى: لأهل الظاهر:

حيث يكثر ابن تيميه فى جميع كتبه من الاعتماد على الشعر فى تفسير بعض الألفاظ.

ومن أمثلة كتبه كتاب «الأسماء والصفات» الذى بلغت مواضع الاستشهاد فيه نحواً من ثلاثة وعشرين موضعًا.

من هذه المواضع تفسير ابن تيميه لكلمة «الدين» فيقول: (الدين هو العبادة والطاعة والذل، ونحو ذلك، يقال: دنته فدان: أى ذللته فذل) ويستهشد ابن تيميه على هذا المعنى بالشعر العربى فيذكر قول الشاعر:

هو دان الرباب أذكر هو الدين   دراكًا بغزوة وصيال

ثم دانت بعد الرباب وكانت   كعذاب عقوبة الأقوال[٣]

ومن هذه المواضع:

استشهاد ابن تيميه بأن الله - تعالى - فوق العرش بالبيتين المشهورين لسيدنا عبد الله بن رواحة:

المثال الثالث: لمتكلمى أهل السنة من الماتريدية:

فالإمام الماتريدى يكثر - أيضًا - من الاستشهاد بالشعر العربى أثناء تناوله للمسائل العقدية.

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٤٦٥.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٧٧٠.

(٣) ابن تيميه: كتاب الأسماء والصفات جـ ١ ص ٢٢.

ومن أشهر هذه المواضع: تفسير الإمام الماتريدى للعرش بأنه الملك، ويستشهد على ذلك بما يلى:

شهدت بأن وعد الله حقٌ ... وأن النار مثوى الكافرينا

وأن العرش فوق الماء طاف ... وفوق العرش رب العالمين[1]

قال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ... وأودوا كما أودت إياد وحمير[2]

وقال النابغة:

عروش تفانوا بعد عز وأمة ... هووا بعدما نالوا السلامة والبقا[3]

وقال آخر:

بعد ابن جفنة وابن مائل عرشه ... والحارثين تؤملون فلاحا[4]

ومن متكلمى الماتريدية **أيضًا**: أبو المعين النسفى الذى يكثر من الاستشهاد بالشعر فى مسائل العقيدة خاصة فى كتابه: «تبصرة الأدلة» الذى بلغت مواضع الاستشهاد بالشعر فيه نحوًا من خمسة وعشرين موضعًا.

من هذه المواضع:

يفسر أبو المعين النسفى ضحك الله إلى أوليائه بأنه (يظهر الرضا عنهم، يقال ضحكت الرياض بأزهارها إذا ظهرت، ويقولون إذا أرادوا المبالغة فى وصف ظهور شئ: أبدى ناجذيه، قال الشاعر:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم ... طاروا إليه ذرافات ووحدانا[5]

وفى تفسير اليمين بالقوة يقول النسفى: (اليمين تذكر ويراد بها الجارحة وتذكرو يراد بها القوة كما قال القائل:

(١) نفس المصدر جـ ٢ ص ١٣، وراجع جـ ١ ص ٣٢، ص ٥٥، ص٥٦، ص ٢٠٢، جـ ٢ ص ١١١، ص ١٦٤.

(٢) الأمام الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٥٦.

(٣) نفس المصدر ص ٥٦.

(٤) نفس المصدر ص ٥٦.

(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة جـ ١ ص ١٣٢.

إذا مـــا راية رفـــعت لمجـــد ‌ ‌ ‌ ‌ تلـقـــا عـــرابة باليـــمـــين[١]

أى بالقوة

ويقول فى الاستواء إنه: (يذكر ويراد به الاستيلاء كما قيل:

اســـتـــوى بشـــر على العـــراق ‌ ‌ ‌ ‌ من غـــيـــر سيف ودم مـهـــراق[٢]

وقال آخر:

أذكـــر بـلانا بصـــفـــين ونصـــرتنا ‌ ‌ ‌ ‌ أى ثبت لـه الملـك فـــيـــه[٣]

●●●

---

(١) نفس المصدر جـ١ ص ١٣١.

(٢) نفس المصدر جـ١ ص ١٨٤.

(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ١٨٤ وراجع غير هذه المواضع الصفحات التالية جـ ١ ص ٧، ص ١٣٧، ص ١٨٤، ص ٥٠٥، ص ٥٠٦ و جـ ٢ ص ٦١١، ص ٦٩٩.



الباب الثاني

دواعي الخروج على المقتضى اللغوي

الفصل الأول:

أهمية المعنى اللغوى الحقيقى عند المتكلمين

تمهيد:

سيتناول هذا الفصل بصفة أساسية المعنى اللغوى الحقيقى عند المتكلمين من حيث: تعريفه وأهميته وأصالته وأمثلته من خلال بحث المتكلمين للمسائل العقدية، وسيكون هذا هو موضوع المبحث الأول من هذا الفصل.

وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للمعنى اللغوى الحقيقى إلا أن المعنى المجازى موجود عند المتكلمين الذين استعملوه ونبهوا على أهميته، ولذلك سنعرض للمعنى المجازى وأهميته وأمثلته عند المتكلمين، وسيكون هذا موضوع المبحث الثانى من هذا الفصل: -

وجود المعنيين فى اللغة ونصوص الشرع:

لابد من إثبات حقيقة هامة وهى أن كلا المعنيين وارد فى اللغة بكثرة على اختلاف بين أئمة اللغة فى أيهما أكثر استعمالاً الحقيقة أم المجاز[1]، وبعيداً عن هذا الخلاف فإنه من المتفق عليه أن اللغة العربية تحتمل المعنيين الحقيقى والمجازى وتتسع لهما، بل هما واردان فى القرآن الكريم نفسه الذى هو ذروة البلاغة وقمة الفصاحة، وكان اشتمال القرآن على كلا المعنيين من أسباب إعجازه وتحديه للقوم الذين نزل القرآن بلغتهم.

يقول ابن فارس عن الحقيقة والمجاز: (وقد جاء البابان فى نظوم كتاب الله -جل ثناؤه- وكذلك غيرهما من سنن كلام العرب، لتكون حجه الله -جل اسمه- عليهم آكد ولئلا يقولوا: عجزنا عن الإتيان بمثله لأنه بغير لغتنا، وبغير السنن التى نستنها، لا بل

---

(١) يتلخص هذا الخلاف فى أن جماعة من اللغويين يذهبون إلى أن هذه اللغة العربية أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الكلام فيها على الحقيقة. راجع ابن جنى: الخصائص جـ٣ ص ٢٤٧. بينما يرى آخرون من اللغويين أن أكثر ما فى اللغة بل والقرآن هو الحقيقة التى ليس فيها مجازات ولا استعارات وهذا أكثر القرآن واللغة وشعر العرب. راجع ابن فارس: الصاحبى فى فقه اللغة ص ٤٩.

أنزله -جل ثناؤه- بالحروف التى يعرفونها والسنن التى يسلكونها فى أشعارهم ومخاطباتهم ليكون عجزهم عن الإتيان أظهر وأشهر)[١].

وكذلك ورد المعنيان - الحقيقى والمجازى- فى كلام الرسول ﷺ الذى هو أفصح من نطق بهذه اللغة، فكما يوجد فى كلامه ﷺ المعنى الحقيقى الذى يتبادر إلى الذهن بمجرد سماعه كذلك يوجد فى كلامه الكثير من المجازات البليغة والاستعارات البديعة ولمع البيان الغريبة وأسرار اللغة اللطيفة[٢].

إذن: المعنيان -الحقيقى والمجازى- واقعان فى لسان العرب كثيران فيه ولذلك سنتناول كلا المعنين وأهميته وأمثلته خاصة عن المتكلمين وذلك فى مبحث خاص لكل منهما، ولنبدأ بالمعنى الحقيقى لأنه الأصل.

●●●

(١) الصاحبى ص ٥٠.

(٢) الشريف الرضى: المجازات النبوية ص ٢١.

المبحث الأول:

المعنى اللغوى الحقيقى - معناه وأهميته

تعريف الحقيقة لغة: هى فعيله من حق الشئ إذا ثبت بمعنى فاعلة أى: حقيق، والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما فى العلاَّمة لا للتأنيث[١].

يقول ابن فارس فى تعريف الحقيقة: (هى من قولنا: حق الشئ إذا وجب، واشتقاقه من الشئ المحقق وهو المحكم، تقول: ثوب محقق النسج أى: محكمه)[٢].

فالحقيقة فى معناها اللغوى تفيد الثبوت والإحكام.

وأما فى الاصطلاح: فهى الكلمة المستعملة فيما وضعت له فى اصطلاح التخاطب[٣].

وقيل فى تعريفها: هى ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة[٤]، وقيل: هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً[٥].

معنى ذلك أن الحقيقة هى الكلام المستعمل فى المعنى الأساسى الذى وضع له أولاً ولم يخرج عن هذا الاستعمال الحقيقى إلى استعمال آخر.

تعريف الحقيقة عند المتكلمين: اهتم المتكلمون بتعريف الحقيقة كغيرهم من أصحاب العلوم الأخرى.

فعرفوها فى اللغة بأنها: فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت ثم نقل إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب، والتاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية[٦].

---

(١) الجرجانى: التعريفات ص ١٢١.

(٢) ابن فارس: الصاحبى ص ٤٩.

(٣) التعريفات: ص ١٢١.

(٤) ابن جنى: الخصائص جـ ٢ ص ٤٤٢.

(٥) الانصارى: الحدود الأنيقة ص ٣٥.

(٦) البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٦.

وعرفها المتكلمون فى الاصطلاح بأنها: ما أفيد بها ما وضعت له فى اصل الاصطلاح الذى وقع به التخاطب[١].

ولا شك أن تعريفات المتكلمين للحقيقة متفقة مع تعريفات اللغويين لها سواء فى اللغة أو الاصطلاح.

أهمية المعنى اللغوى الحقيقى:

يؤكد العلماء -على اختلاف توجهاتهم الفكرية- أهمية وأصالة المعنى اللغوى الحقيقى الذى هو المدلول الأصلى للكلام العربى، بل ويوجبون على الناظر فى النصوص الشرعية الذى يحاول فهمها أن يعمد -أولاً وقبل كل شئ- إلى المعنى الحقيقى للكلام، فيحمل هذه النصوص على ظاهرها ومعناها الأصلى الذى هو أصل وضعها فى اللغة.

فإن تيسر الحمل على هذا المعنى الحقيقى فيكتفى بذلك وهو أولى من غيره، أما إذا تعذر فهم النص على هذا المعنى الحقيقى أو لزم منه محال فهنا يتوجه النظر إلى العدول عن هذا المعنى المستلزم للمحال إلى معنى آخر له علاقة بالمعنى الحقيقى، وله قبول من المنظور اللغوى.

وهذا أمر متفق عليه عند العلماء فى كافة المجالات، ومن ذلك ما يلى: -

عند اللغويين: يرى اللغويون أن المعنى الحقيقى الذى يتبادر فهمه ومعناه إلى الذهن هو الأولى بالاستعمال والتقديم من غيره ويذكرون أن (الحقيقة لابد من تقديمها على المجاز، فإن المجاز لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة)[٢].

ويؤكد اللغويون كذلك على ان الحقيقة لما كانت هى المعنى الأصلى والأول للكلام فهى المستعملة أكثر من غيرها، فيقولون: (الحقيقة: الكلام الموضوع موضعه ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم فيه ولا تأخير، كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه، وهذا أكثر الكلام، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن

---

(١) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٢٨٦.

(٢) السيوطى: المزهر فى علو اللغة وأنواعها جـ ١ص ٢٨٨.

قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] وأكثر ما يأتى من الآى على هذا، وكذلك فى شعر العرب)[١].

وعند المفسرين: يجعل المفسرون من القواعد والأصول التى يعتمد عليها المفسر لكتاب الله -تعالى- أن يحمل النصوص على ظاهرها ومعناها الحقيقى ما دام ذلك ممكنًا، ولا يجوز العدول عن ذلك المعنى إلا لضرورة، يقول الطبرى: (وتأويل القرآن على ما كان موجودًا فى ظاهر التلاوة إذا لم تكن حجة تدل على باطن خاص أولى من غيره، وإن أمكن توجيهه إلى غيره)[٢].

فعلى الرغم من أن بعض النصوص القرآنية يمكن توجيهها إلى بعض المعانى إلا أن الأولى حملها على ظاهرها متى أمكن ذلك.

فـ(تأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب - دون الخفى الباطن منه حتى تأتى دلالة من الوجه الذى يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف فى أهل اللسان الذين نزل بلسانهم القرآن - أولى)[٣].

وقد جعل المفسرون هذا قاعدة من قواعد التفسير وقرروها بقولهم: (يجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفى دون الجلى فيحمل عليه)[٤].

ويقول أبو حيان الاندلسى[٥]: (يجب حمل اللفظ على الحقيقة التى يصح نسبتها إلى الله -تعالى-)[٦].

فظاهر الآيات الذى يتبادر إلى الذهن والمعنى الحقيقى الذى يسبق إلى الفهم أولى بأن تحمل عليه النصوص إذا لم يقم دليل على إرادة غيره.

---

(١) الصاحبى فى فقه اللغة ص ٥٠.

(٢) تفسير الطبرى جـ ٦ ص ٥٨٣.

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٥٧.

(٤) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ٢ ص ١٦٧.

(٥) هو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان الجيانى الإمام أبو حيان أثير الدين الأندلسى الشافعى النحوى ولد سنة ٦٥٤ هـ وتوفى بمصر فى ٢٨ من صفر سنة ٧٤٥. له من الكتب: إتحاف الأريب بما فى القرآن من الغريب والبحر المحيط فى التفسير وارتشاف الضرب فى لسان العرب وغيرها. راجع فى ترجمته: هدية العارفين جـ ٣ ص ١٧١.

(٦) أبو حيان الأندلسى: تفسير البحر المحيط جـ ١ ص ٤٧٢ - دار الفكر - بدون تاريخ.

وعند الفقهاء: يقرر الفقهاء أن مأخذ الأحكام إنما يكون من ظاهر النصوص، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلا بدلالة قوية، فالأصل هو المعنى الحقيقى الظاهر.

يقول الإمام الشافعى: (القرآن عربى والأحكام فيها على ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرًا إلى باطن ولا عامًا إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو ظاهر دون باطن أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابًا ولا سنة)(١).

فالفقهاء يقدمون الظاهر أولاً ويبنون عليه الأحكام ويؤكدون على ذلك بقولهم (وإنما أُمرنا ببناء الأحكام على الظاهر لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا)(٢).

بل إن الأخذ بالظاهر من القواعد الفقهية التى يعتمد عليها الفقهاء فى الأحكام (فقد تقرر فى القواعد الفقهية أن الأصل هو البقاء على الظاهر حتى يرد الناقل، والأصل فى الكلام الحقيقة فلا يعدل عنها إلى المجاز إلا بقرينة)(٣).

وعند أهل الظاهر: لا يقف اهتمام أهل الظاهر بالمعنى الحقيقى المتبادر من ظاهر اللفظ عند حد مراعاته والأخذ به فقط، بل إنهم يوجبونه ويفرضونه لفهم المعنى، ويرون أن ترك هذا الظاهر يترتب عليه مفاسد ربما تلحق الشرعيات بل والعقليات بل والحقائق ذاتها.

فيعرف أهل الظاهر المعنى الحقيقى للنصوص بأنه: (ما كان متلقى من اللفظ عن طريق المقتضى وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربى واللغة العربية)(٤).

---

(١) الإمام الشافعى: اختلاف الحديث ص ٢١ بتحقيق: رفعت فوزى عبد المطلب - الطبعة الأوليسنة ٢٠٠١م دار الوفاء بالمنصورة.

(٢) أبو بكر السرخسى: أصول السرخسى جـ٣ ص ٢٠٢ بتحقيق أبو الوفا الأفغانى - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ م - دار الكتب العلمية.

(٣) وليد بن راشد السعيدان: إتحاف النبهاء بقواعد الفقهاء ص ٢٤٢ - الطبعة الأولى - سنة ١٤٢١ هـ دار العاصمة بالرياض.

(٤) بن تيميه: بيان تلبيس الجهمية جـ١ ص ٣٧.

ويرى أهل الظاهر أن (الأصل فى الكلام الحقيقة ولا ينتقل عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك)[١].

وفى هذا يقول ابن حزم: (وحمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع لأن من فعل ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله، فالأولى حمل الأمور على معهودها فى اللغة)[٢].

ويقول أيضًا: إنه إذا وقع التنازع فى لفظة من ألفاظ اللغة (فإنه ليس لأحد أن يصرف هذه اللفظة عن موضوعها فى اللغة برأيه من غير نص ولا إجماع، ولو جاز هذا لبطلت الحقائق ولم يصح تفاهم أبدًا)[٣].

ويقول ابن حزم فى موضع ثالث: (كل خطاب خاطبنا الله - تعالى - به أو رسوله ﷺ فهو على موضوعه فى اللغة ومعهوده فيها إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس تشهد بأن الاسم قد نقله الله - تعالى - أو رسوله عن موضوعه إلى معنى آخر)[٤].

ويقول ابن القيم: (لما كان الأصل فى الكلام الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته وظاهره مخرجا له عن الأصل فاحتاج مدعى ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجه عن أصله)[٥].

فأهل الظاهر يوجبون الأخذ بالمعنى الحقيقى الظاهر ولا يسوّغون ترك هذا الظاهر والعدول عنه إلى غيره إلا بدليل.

ومن الأمثلة على ذلك عند أهل الظاهر:

يوجب ابن حزم التمسك بظاهر القرآن والحديث فى إطلاق لفظ الأسماء على الصفات التى يوصف الله - تعالى - بها ويمنع مطلقًا أن نطلق أن لله صفات بل له أسماء كما أخبر القرآن وكما جاء فى السنة.

---

(١) ابن الزاغونى: أصول الدين ص ٥٦ بتحقيق د.أحمد عبد الرحيم السايح الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤ م مكتبة الثقافة الدينية.

(٢) بن حزم: الفصل جـ ٣ ص ٣.

(٣) الفصل جـ ٣ ص ١٨.

(٤) ابن حزم: إحكام الأحكام جـ ٤ ص ٤٣٧.

(٥) ابن القيم: الصواعق المرسله جـ ١ ص ٢٨٨.

يقول ابن حزم: (وأما إطلاق لفظ الصفات لله - تعالى - فمحال لا يجوز لأن الله - تعالى - لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ عن النبى ﷺ بأن لله - تعالى - صفة أو صفات و لا جاء ذلك عن أحد من الصحابة - رضى الله عنهم - ولا عن أحد من خيار التابعين، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكرة)[١].

ثم يذكر ابن حزم أنه يجب الاقتصار على ما جاء فى النصوص القرآنية والنبوية فيقول: (وإنما الحق فى الدين ما جاء عن الله - تعالى - نصًا أو عن رسوله ﷺ أو صح إجماع الأمة كلها عليه وما عدا هذا فضلال)[٢].

واللفظ الذى يطلق على الله - تعالى - هو لفظ الأسماء لأنه الذى ورد فى القرآن وفى السنة.

يقول ابن حزم: (إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة غير واحد كما صح عن رسول الله ﷺ [٣] وكما قال تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ** ﴾ [الأعراف: ١٨٠][٤].

ويرتب ابن حزم على ذلك مسألة أخرى يراها واجبة - أيضًا - وهى أنه يجب الاقتصار على هذا العدد الوارد فى الحديث وكذلك الاسماء الوارده فى الآيات ولا يجوز أن يزاد عليها ولو اسمًا واحدًا لأن ذلك تقوّل على الله بغير علم.

يذكر ابن حزم بعض الآيات الوارد فيها بعض اسماء الله - تعالى - مثل قوله تعالى: ﴿ **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ**

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ٩٥.

(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٩٥.

(٣) هذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الذكر باب لله مائة اسم غير واحد ولفظه (لله تسعة وتسعون اسمًا مائة إلا واحدًا لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر). صحيح البخارى رقم ٦٤١٠ جـ ٨ ص ٨٧ وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الدعاء باب اسماء الله عز وجل حديث رقم ٣٨٦٠.

(٤) ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٢٤٠.

عمّا يُشرِكون (٢٣) هو اللهُ الخالقُ البارئُ المصوِّرُ له الأسماءُ الحُسنى يُسبِّح له ما في السّموات والأرضِ وهو العزيزُ الحكيمُ﴾ [الحشر: ٢٢ : ٢٤] ثم يقول ابن حزم عن هذه الاسماء الواردة فى القرآن، وكذلك العدد المذكور فى الحديث السابق: (ولا يجوز أن يقال إن لله - تعالى - أسماءً غيرها، لأنه قول على الله - عز وجل - بغير علم، ولقول الرسول ﷺ مائة غير واحد، فنفى عليه السلام - الزيادة فى ذلك بنفيه الواحد المتمم للمائة، فلا يجوز إثباته البتة ولا إثبات زيادة على ذلك، ولا يجوز لأحد أن يسمى الله - تعالى - بغير نص من قرآن أو سنة ثابتة فمن فعل هذا فهو من الذين يلحدون فى اسمائه)[١].

هكذا: تمسك ابن حزم بالظاهر فأطلق لفظ الاسماء على الله ومنع من إطلاق لفظ الصفات وكذلك اقتصر على العدد الوارد فى الحديث ومنع من الزيادة عليه.

ومع أن هذا الرأى غير مسلم لابن حزم وقد ناقشه العلماء ورجحوا خلافه[٢] إلا أن هذا يدل على تمسك الظاهرية بالمعنى الحقيقى الظاهر للكلام وإيجابه ورفض ما سواه.

وعند المتكلمين: يتفق المتكلمون على أهمية المعنى اللغوى الحقيقى وأصالته فى الكلام بحيث يتعين حمل النصوص على معناها الحقيقى الذى هو الدلالة الأصلية للكلام، ولا يُعدل عن هذا المعنى إلا لأسباب ودواع قوية تعضد هذا الانتقال والعدول من المعنى الحقيقى إلى غيره.

ثم إنهم ينبهون على أنه لو تم العدول عن الحقيقة إلى المجاز فلابد أن يكون المعنى الثانى - المجازى - مسبوقًا بالمعنى الحقيقى فإنه لا يجوز أن يكون مجاز ولا حقيقة له، ولابد من مناسبة قوية بين المعنين.

---

(١) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٢٤٤.

(٢) راجع على سبيل المثال: الغزالى: المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى ص ١٦٤ بتحقيق بسام عبد الوهاب الجابى الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م مكتبة الجفان. حيث يقول الغزالى: إن اسماء الله تعالى - من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين.

ويمكن تناول نظرة المتكلمين إلى أهمية المعنى اللغوى الحقيقى فيما يلى:

أولاً: المعنى اللغوى الحقيقى هو الأصل:

ينص المتكلمون - سواء متكلموا أهل السنة أو غيرهم - على أهمية المعنى الحقيقى وأصالته فى فهم الكلام، فيقول الإمام الأشعرى: (حكم كلام الله - تعالى - أن يكون على ظاهره وحقيقيته، ولا يخرج الشئ عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة)[١].

ويقول الأشعرى أيضًا: (فالقرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون خلاف الظاهر)[٢].

وإلى هذا المعنى يشير القاضى الباقلانى فيقول: (كلام الله - تعالى - على الحقيقة لا على المجاز)[٣].

ويقول الرازى: (إن الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة)[٤] ولذلك ينبه الرازى على ضرورة الاعتماد على الظاهر فإن ذلك أولى من غيره[٥]، ويقول الآمدى: (إن الغالب إنما هو اشتهار اللفظ فى جهة الحقيقة دون جهة المجاز)[٦] ويقول فى موضع آخر: (إن الأصل فى الكلام حمله على حقيقتة دون مجازه)[٧] هذا عند متكلمى أهل السنة، فإذا نظرنا فى مذهب المعتزلة - وهم الذين اشتهر عنهم التوسع فى التأويل واستخدم المعنى المجازى فى فهم الكلام - نجدهم يذكرون للمعنى الحقيقى أهمية كبيرة، بحيث يشددون على أن اللفظ إذا أمكن فهمه فى المعنى الحقيقى فإنه لا يجوز استعماله فى المعنى المجازى بل يكتفى بالمعنى الحقيقى.

يقول القاضى عبد الجبار: (إن اللفظة الواحدة متى أمكن حمل معناها فى كل موضع على حقيقة واحدة فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز فى موضع والحقيقة فى موضع آخر لا يجوز)[٨].

---

(١) الإمام الاشعرى: الابانة ص ٣٩.

(٢) نفس المصدر ص ٣٩.

(٣) القاضى الباقلانى: الإنصاف ص ٦.

(٤) الرازى: أساس التقديس ص ٢١٢.

(٥) الرازى: التفسير الكبير جـ ٤ ص ١١٤.

(٦) الآمدى: ابكار الأفكار جـ ٢ ص ١٩٧.

(٧) نفس المصدر جـ ٥ ص ١٥.

(٨) لقاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٧ ص ٢١٣.

ويقول القاضى أيضًا: (التجوز هو أن يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل، فمتى لم يجز استعمال اللفظ إلا على وجه واحد فقط بطل المجاز أصلاً)[١].

ويقول القاضى فى موضع ثالث: (فمتى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره وكان الخطاب ظاهرًا فى وضع اللغة فالواجب حمله على ما يقتضيه)[٢].

ومن أصحاب الاتجاه الاعتزالى ممن يشير إلى أهمية المعنى الحقيقى الشريف المرتضى الذى يذكر أن المعنى الحقيقى أولى بالقبول من المعنى المجازى خاصة إذا كان المعنى الحقيقى مؤيدًا بدليل.

يذكر الشريف المرتضى هذا عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: ٤٠].

فيفسر الشريف المرتضى معانى التنور ويذكر أنها ستة[٣] معان، ثم يقول بعد ذكر هذه المعانى: (وأولى الأقوال بالصواب قول من حمل الكلام على التنور الحقيقى لأنه الحقيقية وما سواه مجاز، ولأن الروايات الظاهرة تشهد له لأن حمل الكلام على الحقيقية التى تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية)[٤].

فهو يرى أن الحقيقة أهم وأولى من المجاز خاصة إذا كان يشهد للمعنى الحقيقى دليل.

فالمدلول الحقيقى للكلام - إذن - له أهميته وأصالته عند المتكلمين.

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٣٥.

(٣) وهذه المعانى هى: ١ التنور وجه الأرض وفورانه أى ظهور الماء على وجه الأرض ٢- المراد بالتنور أى: ظهر النور وبرز الضوء ٣- التنور أى: نبع الماء من أعالى الأرض وفار من الأماكن المرتفعة ٤- أن يكون المراد اشتد غضب الله عليهم عن طريق الكناية كما يقال حمي الوطيس إذا اشتدت الحرب ٥- أن يكون المراد بالتنور الماء الذى يجتمع فيه ماء السفينة ٦- التنور الحقيقى الذى يختبز فيه وكان فى دار نوح عليه السلام، ويرى المرتضى أن أولى الأقوال بالقبول هو أنه التنور الحقيقى وأبعدها هو كونه كناية عن اشتداد الغضب. راجع الشريف المرتضى: غرر الفوائد جـ ٢ ص ١٤٨.

(٤) المرتضى: غرر الفوائد جـ ٢ ص ١٤٨.

ومن الأمثلة على ذلك عند المتكلمين ما يلى:

أولاً: توحيد الله - تعالى -: من الصفات الواجبة لله تعالى صفة الواحدانية وحين نصف الله تعالى بأنه واحد فإنه يتبادر إلى الذهن معنيان:

- أنه منزه عن القسمة والأجزاء والأبعاض.

- أنه منزه عن الشريك فى ذاته أو صفاته أو أفعاله.

وهذان المعنيان هما أصل وحقيقية معنى التوحيد سواء فى الاصطلاح الكلامى أو فى المعنى اللغوى.

فالمتكلمون حين يتناولون مسألة توحيد الله - عز وجل - ووصفه بأنه واحد، فإنهم يعرفون الواحد بالمعنى الحقيقى الذى يسبق إلى الذهن والذى تقره اللغة، فالواحد فى عرف المتكلمين هو: (الشئ الذى لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه، فالبارئ - تعالى - واحد فى ذاته لا قسم له وواحد فى صفاته لا شبيه له وواحد فى أفعاله لا شريك له)[1].

ويوضح الغزالى معنى وصف الله - تعالى - بأنه واحد فيقول: (الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والبارئ - تعالى - واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه، فإنه غير قابل للانقسام إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية له لا يتصور انقسامه.

وقد يطلق ويراد به أنه لا نظير له فى رتبته، والبارئ - تعالى - أيضا - بهذا المعنى واحد لا ند له بمعنى ان كل ما سواه فهو - تعالى - خالقه لا غير، وكذلك لا ضد له، إذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشئ على محل واحد، وما لا محل له لا ضد له، والبارئ - سبحانه - لا محل له فلا ضد له)[2].

ويذكر التفتازانى أن معنى التوحيد الواجب لله - تعالى - هو: (نفى الكثرة عنه

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ٩٠.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٨ - ٤٩ وراجع الماتريدى: التوحيد ص ٨٥.

بحسب الأجزاء بأن يتركب من جزأين فأكثر، وبحسب الجزئيات بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر)[١].

ويعرف القاضى عبد الجبار التوحيد بأنه: (العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه والإقرار به)[٢].

وهذه المعانى التى ذكرها المتكلمون تعريفًا للتوحيد ولوصف الله بأنه واحد هى نفسها المعانى اللغوية الحقيقية التى تتبادر إلى الذهن والتى اتفقت عليها المعاجم اللغوية.

فالأصل الذى يُشتق منه التوحيد ويشتق منه لفظ الواحد هو الواو والحاء والدال وهذا الأصل فى اللغة يدل على الانفراد ونفى المثلية، يقول ابن فارس: (الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على الإنفراد، ومن ذلك الوحدة، وهو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله)[٣].

ويؤكد ابن منظور هذا المعنى ويوضحه فيقول: (الواحد هو الذى لا يتجزا ولا يُثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله - عز وجل -، والواحد فى اسماء الله هو الفرد الذى لم يزل وحده ولم يكن معه آخر)[٤].

فهذا المثال السابق لمعنى التوحيد يدل دلالة واضحة على استخدام المتكلمين للمعنى الحقيقى واعتمادهم فى تعريفاتهم واصطلاحاتهم أثناء تناولهم للمسائل العقدية.

فالتوحيد الذى اصطلح المتكلمون على وجوب إثباته لله - تعالى - هو اعتقادعدم الشريك فى الإلوهية وخواصها وكذلك تنزيهه - تعالى - عن الأجزاء والأبعاض، وهذا هو المعنى الذى ينص عليه اللغويون فى بيان معنى التوحيد ومعنى الواحد فى اللغة عامة - ومعناهما بالنسبة لله تعالى - خاصة -، وهو نفس المعنى الذى يسبق إلى الذهن حينما يقال: الله واحد فيُفهم أنه لا شريك له ولا ضد ولا ند ولا بعض ولا جزاء وهذا هو المعنى الحقيقى للتوحيد وللواحد.

---

(١) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ٣١ وراجع الآمدى: ابكار الأفكار جـ ٢ ص ٨٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ٦ ص ٩٠.

(٤) ابن منظور: لسان العرب جـ ٣ ص ٤٤٦ وراجع: القاموس المحيط ص ٤١٤.

ثانيًا: الإيمان: من الأمثله الواضحة على أن المتكلمين يعتمدون على المعنى الحقيقى - خاصة المعنى الحقيقى اللغوى أو الوضعي - ويجعلونه الأصل فى بحثهم للمسائل العقدية مسألة تعريف الإيمان. حيث يرى المتكلمون أن الإيمان هو التصديق بكل ما أخبرنا به الرسول ﷺ جملة وتفصيلاً، وينبهون على أن تفسير الإيمان بأنه التصديق إنما هو مراعاة لأصل الكلمة وحقيقتها اللغوية ولا يجوز صرفها عن هذا الأصل.

فيعرف الإمام الماتريدى الإيمان قائلاً: (الإيمان فى اللغة هو التصديق)[١] وكذلك البغدادى يقول: (أصل الإيمان فى اللغة التصديق، يقال: آمنت به وآمنت له إذا صدقته، ومنه قوله تعالى -: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أى بمصدق، فالمؤمن بالله هو المصدق لله فى خبره، وكذلك المؤمن بالنبى مصدق له فى خبره و والله مؤمن لأنه يصدق وعده بالتحقيق)[٢].

ويذكر القاضى الباقلانى هذا المعنى ويوضحه فيقول: (إن الإيمان بالله - عز وجل - هو الإقرار بالقلب والتصديق، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يريد بمصدق لنا، ومنه قوله عز وجل -: ﴿ذَلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ [غافر: ١٢] أى تصدقوا، ويقال: فلان يؤمن بالله وبالبعث أى يصدق بذلك)[٣].

ويذكر الباقلانى بعد ذلك أن تفسير الإيمان بأنه التصديق أمر مشهور ومتفق عليه عند أهل اللسان العربى، فيقول: (وقد اتفق أهل اللغة قبل نزول القرآن وبعث الرسول - عليه السلام - على أن الإيمان فى اللغة هو التصديق)[٥].

ولا يكتفى المتكلمون بالتأكيد على أن معنى الإيمان هو التصديق وأن ذلك أمر متفق عليه بل ويؤكدون كذلك على أن هذا المعنى هو الأصل الذى لا يجوز صرفه عنه إلى غيره، وأنه لا يجوز نقل هذا المعنى الأصلى إلى معنى آخر، يقول أبو المعين النسفى: (إن الإيمان معروف عند أهل اللسان أنه التصديق لا غير، فمن جعله لغير التصديق فقد

---

(١) الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٤٧١.

(٢) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٣) الباقلانى: الانصاف ص ٢٢.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٢.

صرف الاسم عن المفهوم فى اللغة إلى غير المفهوم، ولو جاز ذلك لجاز فى كل اسم لغوى، وفيه إبطال اللسان وتعطيل اللغة، وذلك محال)[١].

ويؤكد التفتازانى على أن تفسير الإيمان بالتصديق حقيقة لغوية ولا يصح نقلها إلى معنى آخر فيقول: (الإيمان فى اللغة: التصديق بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال، وقد كثر فى الكتاب والسنة خطاب العرب به) أى الإيمان بمعنى التصديق.

ثم يقول التفتازانى: (الإيمان فى الشرع لم ينقل إلى غير معنى التصديق لأنه خلاف الأصل ولا يصار إليه إلا بدليل)[٢].

فالمتكلمون - إذن - يؤكدون على بقاء الإيمان على معناه الأصلى وحقيقته اللغوية التى وُضع لها وهى التصديق، ولا يجوز نقله إلى غيره وهذا متفق عليه. وبناءً على هذا المعنى اللغوى جاءت تعريفات الإيمان فى اصطلاح المتكلمين حيث عرف فى الإصطلاح بأنه: التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالاً فيما علم إجمالا[٣].

والواقع أن هذا المعنى اللغوى الذى ذكره المتكلمون تعريفًا للإيمان هو نفس المعنى الذى اتفق اللغويون على ذكره تفسيراً للفعل آمن.

فقد جاء فى معاجم اللغة أن الإيمان هو التصديق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أى: مصدق لنا، والمؤمن فى صفات الله تعالى هو: أن يصدق ما وعد عبده من الثواب[٤].

وقال الزمخشرى فى قوله - تعالى -: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أى: بمصدق وما أومن بشئ مما تقول أى: ما أصدق وما أثق)[٥].

---

(١) النسفى: تبصرة الأدلة جـ ٢ ص ٨٠٠.

(٢) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٥ ص ١٧٥.

(٣) الإيجى: المواقف جـ ٣ ص ٥٢٧.

(٤) معجم مقاييس اللغة جـ ١ ص ١٣٥.

(٥) الزمخشرى: أساس البلاغة ص ٢٢.

ويذكر صاحب «اللسان» أن: (الإيمان بمعنى التصديق وضده التكذيب يقال: آمن به قوم وكذب به قوم)(١).

بل ينقل صاحب «تهذيب اللغة» الإجماع على تفسير الإيمان بالتصديق فيقول: (وأما الإيمان فهو مصدر: آمن يؤمن إيمانا فهو مؤمن، واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق)(٢).

ويذكر الأزهرى قول الله - تعالى -: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ ثم يقول: (لم يختلف أهل التفسير أن معناه وما أنت بمصدق لنا)(٣).

ويذكر أبو البقاء الكفوى أن: (التصديق حقيقة لغوية فى الإيمان بالله الذى هو نقيض الكفر)(٤).

فهناك إتفاق - إذن - بين اصطلاح المتكلين فى تعريف الإيمان وبين المعنى اللغوى الحقيقى للإيمان، وهذا يدل على اهتمام المتكلمين بالمعنى الحقيقى واعتمادهم عليه فى مسائل العقيدة.

ثالثا: العصمة: يعتمد المتكلمون فى تعريفهم للعصمة على المعنى الحقيقى الذى تفيده هذه اللفظة فى أصل وضعها اللغوى.

فالعصمة فى اللغة تفيد: المنع والحفظ والملازمة وهذه المعانى ذاتها هى التى استخدمها المتكلمون فى تعريفهم لعصمة الأنبياء، فإن المتكلمين يقصدون بعصمة الأنبياء أن الله - عز وجل - يحفظهم من المعاصى ويمنعهم من الذنوب ويجعلهم ملازمين للطاعة.

ومن تعريفات المتكلمين التى تشمل هذه المعانى الثلاثة السابقة فى معنى عصمة الأنبياء أنها: (المنع والحفظ من المعاصى والشرور ومن لوازمها العدالة وهى كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا)(٥).

---

(١) ابن منظور: لسان العرب جـ ١٣ ص ٢١ .

(٢) لأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٥ ص ٢٢٥.

(٣) نفس المصدر جـ ٥ ص ٢٢٥.

(٤) الكفوى: الكليات جـ ١ ص ٣٠٨.

(٥) أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ص ٨٩ بتحقيق د.عبد الرحمن عميرة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٩ - عالم الكتب.

وقيل فى تعريفها: (إنها حفظ الله - تعالى - ظواهرهم وبواطنهم من فعل منهى عنه كالقتل والحسد، أو لطف من الله - تعالى - بالعبد يحمله على الخير ويزجره عن الشر)(١).

ويقول إمام الحرمين عن عصمة الأنبياء: (يجب عصمتهم مما يناقض مدلول المعجزة وعن الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة)(٢).

وجميع تعريفات المتكلمين للعصمة تدور حول هذه المعانى(٣).

وهذه المعانى التى ذكرها المتكلمون هى نفسها المعانى التى نص عليها أهل اللغة وذكروها فى معاجمهم تفسيراً للفظ العصمة.

فـ: (العصمة فى كلام العرب: المنع، وعصمة الله عبده أن يعصمه مما يوبقه، عصمه يعصمه عصمًا منعه ووقاه)(٤).

ويقول ابن فارس: (العين والصاد والميم أصل واحد صحيح يدل على إمساك ومنع وملازمة، والمعنى فى ذلك كله معنى واحد، من ذلك العصمة أن يعصم الله عبده من سوء يقع فيه)(٥).

ويقول ابن سيده: (عصمه يعصمه عصمًا منعه ووقاه وفى التنزيل: ﴿**لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ**﴾ [هود: ٤٣] ويقال: عصمه الطعام أى منعه من الجوع)(٦).

فالمعنى اللغوى الحقيقى للعصمة هو المنع والحفظ والملازمة، وهى ذاتها المعانى التى استخدمها المتكلمون تعريفًا لعصمة الأنبياء.

رابعًا: المعاد: يعتمد المتكلمون على المعنى اللغوى الحقيقى فى تعريف مسألة المعاد.

---

(١) شيخ أبو دقيقة: كتاب التوحيد ص ٢٦٤ - دار الطباعة الحديثة سنة ١٩٣٤.

(٢) الجوينى: الإرشاد ص ١٤٣.

(٣) راجع على سبيل المثال: ابكار الأفكار جـ ٤ ص ١٤٣ والمواقف جـ ٣ ص ٤١٥ وشرح المقاصد جـ ٥ ص ٤٩.

(٤) لسان العرب جـ ١٢ ص ٤٠٣.

(٥) معجم مقاييس اللغة جـ ٤ ص ٣٣١.

(٦) ابن سيده المحكم والمحيط الأعظم جـ ١ ص ٤٥٧.

فالمعاد عند المتكلمين معناه: أن الله - تعالى - يرجع المخلوقات ويحشرها إليه بعد عدمها أى أن المعاد هو الرجوع إلى الله - تعالى - .

وفى ذلك المعنى يقول الغزالى: (إن الإيجاد إذا كان مسبوقًا بمثله سمى إعادة، والله - سبحانه وتعالى - بدأ خلق الناس ثم هو الذى يعيدهم أى يحشرهم، والأشياء كلها منه بدأت وإليه تعود وبه بدأت وبه تعود)[١].

ويوضح التفتازانى حقيقة المعاد ومعناه فيقول: (المعاد: مصدر أو مكان وحقيقة العود: توجه الشئ إلى ما كان عليه، والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة)[٢].

فالمعنى الحقيقى الذى أخذه المتكلمون فى اعتبارهم وهم يعرفون المعاد هو الرجوع، وهذا المعنى هو نفسه الذى يقرره اللغويون وينصون عليه. فيقال فى اللغة: عاد إليه يعود عودًا وعودةً رجع، والمعاد: المصير والرجوع، والآخرة معاد الخلق[٣].

والرجوع فعل الشئ ثانية ومصيره إلى حال كان عليه والعود يستعمل فى هذا المعنى على الحقيقة[٤].

ويذكر أبن منظور أن المعاد هو: المصير والمرجع، وقد استعمل القرآن لفظ المعاد فى هذا المعنى فقال - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] أى إلى مكة حيث وُلدت[٥].

ويذكر ابن منظور معنى اسم الله المعيد بأنه: (الذى يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات فى الدنيا وبعد الممات إلى الحياة فى الآخرة)[٦].

فنفس المعنى الذى استعمله المتكلمون فى تعريف المعاد هو نفسه المعنى الحقيقى الذى أُقرّ و وضع له فى اللغة.

---

(١) الغزالى: المقصد الأسنى ص ١٣١.

(٢) شرح المقاصد جـ ٥ ص ٨٠.

(٣) لجوهرى: الصحاح جـ ص ١٦٧.

(٤) أبو هلال العسكرى: الفروق ص ٢٥٠.

(٥) لسان العرب جـ ٣ ص ٢١٥.

(٦) نفس المصدر جـ ٣ ص ٢١٥.

خامسًا: الميزان: يقرر المتكلمون أن كل ما جاء من أحوال المعاد والآخره فهو حق يجب الإيمان به على ظاهره.

يقول الإيجى: (إن جميع ما ورد به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند اكثر الأمة)[1].

ومن هذه الأمور السمعية التى يجب أن تفهم على حقيقتها: الميزان، فالمتكلمون يؤكدون أن الميزان الذى ستوزن به أعمال الناس فى الآخرة هو الميزان بمعناه الحقيقى المتعارف عليه بين الناس فى الدنيا، ولا مانع من هذا إذا كان حمله على الحقيقة ممكنًا، ويرد المتكلمون على من زعم أن الميزان الأخروى معناه مجازى كناية عن العدل.

يذكر التفتازانى قول الله - تعالى - ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (٦) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ (٧) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (٨) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴾ [القارعة: ٦-٩] ثم يقول: (ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لإمكانها)[2] أى أنه إذا كان فى الإمكان حمل الكلام على الحقيقة وجب الحمل عليها والعمل بها وذلك أولى من أن يصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة.

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن الميزان الأخروى محمول على معناه الحقيقى، ويمنع من حمله على المجاز، ويرى أن الآيات التى ذكر فيها الميزان هى من الآيات المحكمة التى لا تشابه فيها.

يقول القاضى عبد الجبار: (أما وضع الموازين فقد صرح الله - تعالى - فى محكم كتابه به فقال: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ وقال: ﴿ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ [المؤمنون: ١٠٢]، إلى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى، ولم يرد الله - تعالى - بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس)[3].

---

(١) لإيجى: المواقف جـ ٣ ص ٥٢٤.

(٢) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٥ ص ١١٨.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

ويرد القاضى عبد الجبار على من يرى أن الميزان ليس حقيقيًا بل هو مجاز عن إقامة العدل يوم القيامة بأن حمل الميزان على المعنى الحقيقى له جائز وممكن فيكون العدول إلى غيره غير جائز، فيقول: (إن الميزان وإن ورد بمعنى العدل فى قوله - تعالى - ﴿ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ﴾ [الحديد: ٢٥] فذلك على طريق التوسع والمجاز وكلام الله - تعالى - مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به إلى المجاز.

يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان أنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذى يشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا)[١].

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن وزن الأعمال في الآخرة يمكن حمله على حقيقة الوزن فى الدنيا بأن توضع الأعمال الصالحة فى كفة والمعاصى فى كفة ويكون مصير صاحبهما إلى الراجحة منهما.

يقول القاضى عبد الجبار: (لا يمتنع أن يجعل الله الطاعات فى الصحائف ثم توضع صحائف الطاعات فى كفة وصحائف المعاصى فى كفة فأيهما ترجحت حكم لصاحبه بها، هذا هو كيفية ذلك)[٢].

والواقع أن أهل السنة يوافقون القاضى عبد الجبار على هذه الكيفية فى وزن الأعمال.

فالبغدادى بعد أن يذكر أن من أصول الدين الإيمان بما جاء فى الشرع من الحوض والصراط والميزان وسؤال الملكين فى القبر وأن ذلك ثابت حقيقة يذكر كيفية وزن الأعمال فيقول: (إن الوزن يكون للصحف التى كتبت فيها أعمال بنى آدم)[٣].

ويؤكد الشريف الجرجانى فى شرحه على المواقف أن (كتب الأعمال وصحفها هى التى توزن)[٤].

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ٧٣٥.

(٣) لبغدادى: أصول الدين ص ٢٤٦.

(٤) الشريف الجرجانى: شرح المواقف جـ ٨ ص ٣٢١.

فالميزان عند المتكلمين يحمل على معناه الحقيقى ووزن الأعمال فيه - يحمل على معناه المتعارف بيننا.

وهذه الأمثلة الخمسة السابقة تدلنا دلالة واضحة على مدى اهتمام المتكلمين بالمعنى الحقيقى للكلام واعتمادهم عليه فى سائر أبواب العقيدة.

فالمثال الأول - الوحدانية - يعد نموذجًا لاعتماد المتكلمين على المعنى الحقيقى فى باب الآلهيات.

والمثال الثانى - الإيمان - يعد نموذجا فى باب الأسماء والأحكام، والمثال الثالث - العصمة - نموذج لباب النبوات.

والمثالان الرابع والخامس - المعاد والميزان - نموذج لباب السمعيات.

وهذه الأمثلة الخمسة السابقة يمكن أن نصنفها ضمن الحقيقية اللغوية أو الوضعية التى يعرفها المتكلمون بأنها: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً فى اللغة، ويعتبر المتكلمون أن الحقيقة اللغوية أو الوضعية هى أهم أقسام الحقيقة لأنها أصل المعنى الذى وضع له اللفظ[(١)].

ثانيًا: المعنى المجازى لابد وان يُسبق بالمعنى الحقيقى:

إذا أدت ضرورة للعدول عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى فإن ذلك جائز لكن المتكلمين يؤكدون على أنه لابد أن يكون المعنى المجازى مسبوقًا بالمعنى الحقيقى ,ذلك أن الحقيقة هى الأصل - كما تقدم - فلا يصح أن يكون هناك مجاز ولا حقيقة له.

وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار: (إن اللفظة إذا لم تكن لقبًا وجب كونها مفيدة لأمر ما على الحقيقة، لأن كون اللفظ مجازًا ولا حقيقة لها لا يصح فى اللغة)[(٢)].

ويؤكد الآمدى على هذا المعنى فيقول: (إن المجاز مستعار من محل الحقيقة فإذا لم يكن حقيقة فلا مجاز)[(٣)].

---

(١) راجع فى تعريف الحقيقة وتقسيمها: الرازى: المحصول فى أصول الفقه جـ ١ ص ٢٨٦ والآمدى: الإحكام جـ ١ ص ٥٢ والبيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٧ ص ١٣٠.

(٣) الآمدى: أبكار الأفكار جـ ٥ ص ١٥.

ولعل فى هاتين الإشارتين ما يؤكد حرص المتكلمين على المعنى الحقيقى وكونه أصلاً ومنطلقًا للمعنى المجازى، بحيث لا يجوز لأحد أن يخترع معنى من المعانى أو أسلوب من الأساليب بدعوى أنه مجاز ولا يكون له سند من المعنى الحقيقى فذلك غير جائز فى اللغة كما يؤكد المتكلمون.

ويؤكد المتكلمون - كذلك - على أمر آخر يرونه مهمًا وهو أنه لابد أن يمت المعنى المجازى إلى المعنى الحقيقى بسبب قوى وهو ما يسمونه التعلق بين محل الحقيقية التى هى الأصل والمعنى المجازى الذى هو الفرع عن ذلك الأصل[١].

ومن الأمثلة على ذلك عند المتكلمين:

يمكن التمثيل لهذه الفكرة بجميع الصفات الخبرية التى لها معنى حقيقى لكنه لا يليق استعماله فى حق الله - تعالى - المنزه عن الأجزاء والأبعاض وسمات الحوادث، ولها معنى مجازى يصح إطلاقه على الله - تعالى - من ناحية اللغة وهذا الأطلاق الجديد - المجازى - له أصل حقيقى فى اللغة بحيث إذا أطلقناه على الله - تعالى - ابده المعنى اللغوى الحقيقى، فهذه الصفات الخبرية مثل: الوجه والعين واليد والاستواء والنزول والمجئ وغيرها لها معنى حقيقى لكن يلزم من استعماله محال بالنسبة لله - تعالى - وهنا يصح استعمال المعنى المجازى اللائق بالله من ناحية والذى يشهد له المعنى الحقيقى من ناحية ثانية، والشرط أن يكون هناك تعلق وقرينة بين المعنيين الحقيقى والمجازى.

فاليد مثلاً: أصل وضعها اللغوى يدل على الجارحة المعروفة من الإنسان وغيره، فإذا نسبناها إلى الله تعالى لا يصح استخدام هذا المعنى لما يلزم عليه من المحال فى حقه - تعالى - وهو نسبة الأجزاء والأبعاض إليه.

فيلزم فهم معنى اليد بالنسبة لله تعالى على معنى من المعانى اللغوية اللائقة به - تعالى - كالقدرة والقوة والنعمة والجود والعطاء[٢]، فإذا قلنا يد الله بمعنى قدرته أو

---

(١) راجع البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٨ والآمدى: الإحكام ص ٥٤.

(٢) راجع شيخ زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٤٠ الطبعة الأولى سنة ١٣١٧ هـ المطبعة الأدبية بمصر.

نعمته أو عطائه أو جوده كان هذا لائقا فى حقه تعالى، ووجه التعلق بين هذه المعانى المجازية وبين المعنى الأصلى الحقيقى هو ان القادر إنما يفعل بيده والمنعم ينعم بيده والمعطى الجواد يعطى بيده.

والعلاقة أو القرينة المعبرة المصححة لهذا الاستعمال هى ما تسمى بعلاقة السببية[١] أو الآلية، فاليد هى السبب فى القدرة وهى آلة الإنفاق والجود والعطاء[٢].

ويمكن تطبيق هذا الكلام على جميع الصفات الخبرية. وسيأتى فى الفصل الأول من الباب الثالث المزيد من التفصيل والبيان لهذه الأمثلة.

ثالثًا: المعنى الحقيقى له فضل ومزية على المعنى المجازى:

على الرغم من جواز استعمال المعنى المجازى فى الكلام وكونه فى بعض المواطن أبلغ من المعنى الحقيقى - كما سيأتى - إلا أنه يبقى للمعنى الحقيقى فضل ومزية على المعنى المجازى.

وقد أكد المتكلمون على ذلك حين ذكروا أنه مهما جوزنا استعمال المعنى المجازى إلا أنه لا يصل إلى مرتبة المعنى الحقيقى فى أصل الاستعمال.

يقول القاضى عبد الجبار: (وقد ثبت أنه لا أحد راعى معنى المجاز وأجراه مجرى الحقائق بل لابد أن يقصر عن حكم الحقيقة)[٣].

ويقول القاضى أيضًا: (إعلم أن من حق المجاز إذا استعمل ألا يراعى معناه كما يراعى ذلك فى الحقائق لأن ذلك يوجب كونه فى حكم الحقيقة وإنما ينفصل المجاز بتأخره عن الحقيقة)[٤].

فالمعنى المجازى - رغم أهميته واحتمال اللغة له - إلا أنه لا يرتفع إلى مرتبة المعنى الحقيقى بل هو قاصر عنها.

---

(١) راجع البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٨.
(٢) العسكرى: كتاب الصناعتين ص ٨٢.
(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٥ ص ١٩١.
(٤) نفس المصدر: جـ ٥ ص ١٨٩.

فالمعنى الحقيقى يتميز على المعنى المجازى بأوجه منها ما يلى:

المعنى الحقيقى يسبق إلى الفهم ولا يحتاج إلى دليل بخلاف المجازى:

يؤكد المتكلمون على ذلك حين يذكرون أن: (علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة)(١).

ويقول الآمدى: (أمارة الحقيقة تبادر معناها عند إطلاق اللفظ)(٢).

فالمعنى الحقيقى يسبق إلى الفهم بمجرد سماع الألفاظ ولا يحتمل معنى آخر ولا يحتاج إلى دليل يدل عليه كما هو الحال فى المعنى المجازى.

والأمثلة التى ذكرناها منذ قليل فى أصالة المعنى اللغوى الحقيقى تدل على هذا وتشهد له.

فمثلاً فى الوحدانية: حين يقال إن الله - تعالى - واحد فأول ما يتبادر إلى الذهن ويسبق إلى الفهم أنه واحد بمعنى ليس له أقسام ولا أجزاء، وواحد بمعنى أنه ليس مع شركاء وهذان المعنيان هما حقيقة الواحد فى اللغة كما مر.

وفى مسألة الإيمان: إذا قلنا فلان مؤمن بالله فأول ما يسبق إلى الذهن هو أنه مصدق به والتصديق هو المعنى الحقيقى للإيمان فى اللغة وفى مسألة العصمة: إذا قلنا: إن نبيًا من الأنبياء معصوم فالمعنى الذى يسبق إلى الذهن هو أنه محفوظ وممنوع من المعاصى، والحفظ والمنع هما المعنى الحقيقى للعصمة فى اللغة، ولا تحتاج هذه المعانى السابقة إلى دليل يدل عليها بل تفهم بمجرد سماع ألفاظها.

المعنى الحقيقى معنى قياسى بخلاف المعنى المجازى:

ونعنى بهذا أن من مزية المدلول الحقيقى أنه يستعمل قياسيًا أى يصح قياس المعانى الحقيقية بعضها على بعض، وأما المعنى المجازى فلا يصح قياسه بل يستعمل استعمالاً مخصوصًا فيما ورد فيه.

يؤكد المتكلمون على هذه المزية للمعنى الحقيقى فيقولون: (إن المجاز لا يقاس كما تقاس الحقائق)(٣).

---

(١) البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٩.

(٢) الآمدى: أبكار الأفكار جـ ٢ ص ١٩٧.

(٣) لمغنى: جـ ٥ ص ١٨٩.

وبناءً على ذلك ينبه المتكلمون على أنه لا يجوز استعمال المجاز بالنسبة لله تعالى بإطلاق بل لابد من دليل. وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار (وأما المجاز فإنه يستعمل فى الشاهد واستعمال القياس فيه لا يصح، فلذلك لم يستعمل فيه - تعالى - المجاز على الإطلاق إلا بورود السمع)(١).

رابعًا: اشتراط الدليل: اتفق جميع العلماء على أنه لا يجوز الانتقال من المعنى الحقيقى - الذى هو الأصل - إلى المعنى المجازى إلا بدليل قوى وقرينة تشهد لصحة هذا الانتقال بين المعنيين.

وقد تقدم الكثير من الأقوال التى تشترط الدليل لصحة المعنى المجازى، ومن ذلك قول الإمام الأشعرى: إن كلام الله على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشئ عن ظاهره وحقيقته إلى المجاز إلا بحجة)(٢).

ويذكر الإمام الأشعرى سبب اشتراط الدليل فيقول: (لو جاز ذلك - أى العدول عن الحقيقة إلى المجاز بدون حجة - لجاز لمدع أن يدعى أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لمدع أن يدعى أنه مجاز بغير حجة)(٣).

معنى ذلك: أن اشتراط الدليل يمنع من الادعاء على اللغة، وهو كذلك مانع من التكثر فى المعنى فلا يتناول الذهن مع الدليل إلا المعنى المعدول إليه فلالبس - إذن - فى المجاز المصحوب بدليل، فالدليل يحصر المعنى ويمنع من تشعبه.

وسيأتى فى الفصل الثالث من هذا الباب أنواع الأدلة المعتبرة التى تصحح العدول عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى وذلك عند الحديث عن ضوابط التأويل وشروطه.

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن المدلول الحقيقى هو الأصل فى الكلام، ويجب فهم النصوص وفقًا لهذا المدلول إلا أن يقوم مانع يمنع من إرادة هذا المعنى الحقيقى، فهنا يجوز الانتقال إلى المعنى المجازى الذى لابد وأن يكون فرعًا عن المعنى الحقيقى ولابد أن يكون هناك دليل يدل عليه، وفى هذا ما يثبت أهمية المعنى الحقيقى وفضله وأصالته.

---

(١) نفس المصدر جـ ٥ ص ١٧٣.
(٢) الإمام الأشعرى: الإبانة ص ٣٩.
(٣) نفس المصدر ص ٣٩.

المبحث الثانى:

أهمية المعنى المجازى وقيمته

تعريف المجاز لغة واصطلاحًا:

المجاز فى اللغة مأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضيًا يقال: يجوز أن تفعل كذا أى: ينفذ ولا يرُد ولا يمنع فهذا معنى قولنا مجاز، أى أن الكلام الحقيقى يمضى لسننه لا يُعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وغيرها ما ليس فى الأول وذلك كقولنا: عطاء فلان مزن واكف، فهذا تشبيه وقد جاز مجاز قولنا عطاؤه كثير وافٍ[١].

وفى الاصطلاح: هو اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما[٢] وقيل هو: لفظ مستعمل بوضع ثان لعلاقة[٣]، ومعنى وضع ثان أى أن هناك وضعًا أولاً وهو المعنى الحقيقى.

وعند المتكلمين: يعرف المتكلمون المجاز بتعريفات متقاربة مع تعريفات اللغويين فيذكرون أن المجاز: مَفْعَل من الجواز الذى هو التعدى فى قولهم: جُزت موضع كذا، فاللفظ المستعمل فى غير موضوعه الأصلى شبيه بالمتنقل عن موضوعه[٤].

ويعرفه البيضاوى قائلاً: المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نُقل إلى الفاعل المستعمل فى غير موضوع له يناسب المصطلح)[٥].

والمتكلمون -كغيرهم- يلاحظون فى المجاز معنى التعدى والعبور والانتقال وهذه هى طبيعة المجاز الذى انتقل فيه الكلام من المعنى الأصلى إلى غيره.

---

(١) ابن فارس: الصاحبى: ص ٤٩.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص ٢٨٥ وراجع المناوى: التوقيف ص ٢٨٩.

(٣) الأنصارى: الحدود الأنيقة.

(٤) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٢٨٦.

(٥) البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٨.

ويعرف المتكلمون المجاز اصطلاحًا : فيقول القاضى عبد الجبار : (التجوز هو أن يُستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل)[١] .

ويعرفه الرازى قائلاً: (المجاز : ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما إصطلح عليه فى اصل تلك المواضعة التى وقع بها التخاطب لعلاقة بينه وبين الأول)[٢] .

ويعرف الآمدى المجاز قائلاً: (هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل فى غير ما وضع له أولاً فى الإصطلاح الذى وقعت به المخاطبة لما بينهما من التعلق)[٣] فالمتكلمون يرون أن المجاز معنى ثان انتقل من المعنى الأول - الحقيقى - وهذا الانتقال يصح استعماله إذ كان هناك علاقة بين المعنى الثانى - المجازى والمعنى الأول - الحقيقى - .

ومن الأمثلة على ذلك عند المتكلمين: تعريف المعجزة:

يجمع المتكلمون على تعريف المعجزة فى إصطلاحهم بأنها : ظهور أمر خارق للعادة فى دار التكليف لإظهار صدق ذى النبوة[٤] .

والمتكلمون حين يبحثون تعريف المعجزه ينبهون إلى أن الأمر الخارق للعادة ليس معجزاً فى حد ذاته بل هو فى حقيقته سبب لإظهار عجز القوم الذين ظهر فيهم، ثم هو سبب للعلم بصدق النبى أو الرسول، وأما المعجز الحقيقى فهو الله سبحانه - وتعالى .

يقول القاضى عبد الجبار : (اعلم أن المعجز هو من يعجز الغير كما أن المقدر هو من يقدر الغير هذا فى اللغة)[٥] .

ويقول ابو المعين النسفى عن المعجزة: (وأما حدها فهو العجز الذى هو نقيض القدرة، سميت معجزة لأنها تظهر عجز من يُتحدى بها عند معارضتها ثم المعجز فى الحقيقة وإن كان اسمًا لمثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة إلا أن المظهر للعجز يسمى

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٦.

(٢) الرازى: المحصول جـ ١ ص ٢٩٠ وقارن: نهاية الإيجاز ص ٩٢.

(٣) الآمدى: الإحكام جـ ١ ص ٥٤.

(٤) راجع: البغدادى: أصول الدين ص ١٧٠، وشرح المواقف جـ ٨ ص ٢٢٢. وشرح المقاصد جـ ٥ ص ١١.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨.

به مجازاً، ثم الهاء الداخلة فى لفظها هاء المبالغة كما فى العلامة والنسّابة والراوية فكانت داخلة فيها للمبالغة فى الخبر عن عجز المرسل إليهم)[١].

وإلى نفس هذا المعنى يشير التفتازانى فيقول عن المعجزة إنها: (مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز وجعل اسمًا له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما فى الحقيقة، وقيل للمبالغة كما فى العلامة)[٢].

وإذا طبقنا تعريف المجاز على تعريف المتكلمين للمعجزة وجدنا الآتى:

- أن هناك معنًا أصليًا ومدلولاً حقيقيًا وهو إثبات العجز وهذا حقيقة فى الله - تعالى - القادر على إثبات عجز القوم الذين يظهر فيهم الرسول.
- وهناك معنى مجازى وهو إظهار العجز وهذا هو الأمر الخارق للعادة الذى يظهر على يد مدعى النبوة ليتحدى به قومه.
- وهناك علاقة بين المعنيين الحقيقى والمجازى وهى ما يسميها البلاغيون بعلاقة السببية، وبيانها هنا أن الأمر الخارق للعادة لما كان هو السبب فى إظهار عجز المتحدين به وإثبات عدم قدرتهم على الإتيان بمثله صار كأنه هو المعجز.

وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار عن تعريف المعجزة: (هو الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة وشبهه بأصل اللغة هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم)[٣].

ويلاحظ على هذا النص السابق أن القاضى عبد الجبار يذكر أن هذا التعريف للمعجزة له شبه بأصل اللغة ويستفاد من هذا أمران:

الأول: أن تعريف المعجزة بهذا التعريف - عند القاضى وغيره من المتكلمين - ليس هو أصل اللغة وإذا لم يكن أصل اللغة فهو مجاز عن هذا الأصل.

---

(١) النسفى: تبصرة الأدلة جـ ١ ص ٤٦٨.

(٢) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٥ ص ١١ وراجع حاشية السيالكوتى على شرح الجرجانى لمواقف الإيجى جـ ٨ ص ٢٢٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨.

الثـانى: أن هناك شبـه - بحسب تعبير القاضى - بين هذا التعريف وبين المعنى الأصلى فى اللغة وهذا الشبه هو ما يسمى بالعلاقة أو القرينة المصححة للانتقال من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى وهى هنا السببية .

أهمية المعنى المجازى:

على الرغم من القيمة والأهمية الكبيرتين للمعنى الحقيى - كما تقدم - إلا أن ذلك لا يمنع من وجود المعنى المجازى الذى له قيمته وأهميته - أيضًا - وإن كانت أقل رتبة من قيمة وأهمية المعنى الحقيقى .

فالمدلول الحقيقى هو الأصل ويجب فهم الكلام وحمل النصوص عليه إلا إذا كان هناك مانع من إرادة ذلك المعنى المجازى الذى يمكن تناول أهميته فيما يلى :

أولاً: وجوده واستعماله: المعنى المجازى موجود ومستعمل بكثرة فى لغة العرب، بل بالغ بعض اللغويين حين زعم أن أكثر اللغة العربية مجاز، وأقصد به ابن جنى الذى قال : (إن اكثر اللغة - مع تأمله - مجاز)[١] .

وقال أيضًا: (إن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الشئ منها على الحقيقة)[٢] .

وبعيدًا عن هذه المبالغة من ابن جنى والتى رد عليها اللغويون، فإنه من الواضح أن المعنى المجازى موجود وحاضر فى الاستعمالات اللغوية بكثره، فلا وجه لإنكاره، لأن إنكار المجاز يجرى مجرى إنكار الضرورة كما يقول السيوطى : (ومنكر المجاز فى اللغة جاحد للضرورة ومبطل لمحاسن لغة العرب)[٣] .

ويذكر عبد القاهر الجرجانى أنه لا معنى لإنكار المجاز بل الحاجة إليه ماسة خاصة فى العلوم الدينية، فيقول : (ومن قدح فى المجاز وهمّ أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطًا عظيمًا . . . ومن حق العاقل أن يتوفر عليه ويصرف العناية إليه فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها)[٤] .

---

(١) ابن جنى الخصائص جـ ٢ ص ٤٤٧.

(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٤٤٧.

(٣) السيوطى: المزهر جـ ١ ص ١١٢.

(٤) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغة ص ٢٩٩.

وهكذا يذكر اللغويون أن المعنى المجازى موجود ومستعمل فى اللغة ولا سبيل إلى إنكاره.

والواقع أن هذا محل اتفاق بين كثيرين من غير اللغويين الذين قرروا أنه: (لا مانع من أن يخرج الكلام على سعة المجاز ومذهب الاستعارة فى الكلام)[١].

ولكن يشترط لاستعمال المعنى المجازى شرطان ضروريان:

أولهما: الدليل: وقد سبقت الإشارة إلى أنه ما من أحد من أصحاب العلوم جوز الانتقال من المعنى الحقيقى إلى المجازى إلا بدليل، بل إن من اللغويين من يبطل المجاز إذا كان عريًا عن الدليل الموضح للمعنى، يقول ابن جنى: (ولو عرى الكلام من دليل يوضح الحال لا يقع المجاز بل يكون من التعجرف فى المقال من غير إيضاح ولا بيان، وهذا فيه إلباس والغاز على الناس)[٢].

وهذا النص له قيمته الكبرى خاصة وأنه من ابن جنى الذى قرر منذ قليل أن أكثر اللغة مجاز، فلابد من وجود دليل يصحح الاستعمال المجازى. ويتفق المتكلمون مع اللغويين فى ضرورة اشتراط الدليل، فيذكر القاضى عبد الجبار أنه لابد من تقييد المعنى المجازى بدليل فيقول: (إذا استعمل المجاز فاستعماله لا يحسن إلا مقيداً ليزال بالتقييد إيهام الخطأ)[٣].

ويقول الآمدى: (ولا يخفى أن ترك الحقيقة والعدول إلى المجاز من غير دليل ممتنع)[٤].

فالدليل يشهد لصحة الاستعمال المجازى وكذلك يدفع توهم الخطأ فى هذا المعنى.

وثانيهما: الاشتهار: بمعنى أن يكون المعنى المجازى الذى صرف إليه الكلام مشهوراً لا غامضًا ولا خفيًا، فإذا كان كذلك ساغ استعماله كما يشير إلى ذلك إمام الحرمين حين يقول: (ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق)[٥].

---

(١) البيهقى: الأسماء والصفات جـ ٢ ص ٤٠٤.

(٢) ابن جنى: الخصائص جـ ٣ ص ٢٤٧.

(٣) المغنى: جـ ٥ ص ١٩٤.

(٤) الآمدى: أبكار الأفكار جـ ٤ ص ١٥٤.

(٥) الجوينى: الإرشاد ص ٤٨.

ويقول القاضي عبد الجبار: (فيستعمل المجاز إذا صار بالتعارف في حكم الحقيقة، وإنما يمتنع من استعمال المجاز متى لم يصر بالتعارف لاحقًا بالحقائق)[١].

فإذا اشتهر الكلام في المعنى المجازى جاز استعماله وساغ ويكون هذا أولى من ترك اللفظ بدون بيان ما يفهم منه، وفي هذا يقول الآلوسى: (إن الحمل على المجاز الشائع في كلام العرب والكناية البالغة في الشهرة مبلغ الحقيقة أظهر من الحمل على معنى مجهول)[٢].

بل الأكثر من ذلك إذا كان للفظ معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازى وكانت شهرته في المعنى المجازى أكثر فحينئذ يقدم المعنى المجازى المشهور على المعنى الحقيقى الخفى.

ويصرح بذلك الآمدى حين يقول: (لو كان اللفظ حقيقة في معنى ومجازًا في معنى ونقل الناقل عن المتكلم بذلك اللفظ إرادة جهة المجاز فإنه يقدم على ما يقتضيه اللفظ في الحقيقة)[٣].

فإذا توافر في المعنى المجازى هذان الشرطان - الدليل والشهرة - جاز استعماله وساغ بدونهما لا يجوز.

ثانيًا: إنكار المجاز يخل بفصاحة الكلام:

وهذا ما يشير إليه عبد القاهر الجرجانى حين يذكر أن الاعتماد على المعنى الظاهر في كل المواضع وعدم الالتفات إلى المعنى المجازى - بشروطه - قد يؤدى إلى فساد المعنى فيقول: (ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهموا أبدًا في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظاهرها فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف)[٤].

---

(١) المغنى: جـ ٥ ص ١٩٢.

(٢) الآلوسى: روح المعانى جـ ٢ ص ٤٣٠.

(٣) الآمدى: أبكار الأفكار جـ ٤ ص ١٩٣.

(٤) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الأعجاز ص ٣٠٥.

ثالثًا: المجاز أبلغ من الحقيقة فى بعض المواضع:

إن الناظر فى اللغة العربية يجد أنه فى كثير من المواضع - لا فى كل المواضع - يكون التعبير بالمعنى المجازى أبلغ وأوفى فى تأدية المعنى المراد من الحقيقة وهذا محل إتفاق بين الجميع، حتى قال الجرجانى: (قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبلغ من الحقيقة، فإنك إذا قلت: هو جمّ الرماد وهو طويل النجاد، كان أبهى لمعناك وأنبل من أن تدع الكناية وتصرح بالذى تريد، وكذلك إذا قلت: رأيت أسداً كان لكلامك مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً هو فى معنى الشجاعة وفى قوة القلب وشدة البطش وأشباه ذلك)[١]. فمراد الجرجانى أن استعمال المجاز بأنواعه المختلفة يكسو الكلام حلة بهية يكون معها أوقع فى نفس السامع.

ويشير الشريف المرتضى إلى أن اشتمال الكلام العربى على أنواع المجازات جعله أفصح الكلام، فإذا خلا الكلام من هذه المجازات يصبح بعيدًا عن الفصاحة فيقول: (كلام العرب وحى وإشارات واستعارات ومجازات، ولهذا الحال كان كلامهم فى الدرجة العليا من الفصاحة، فإن كان الكلام متى خلا من الاستعارات وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة بريًا من البلاغة)[٢].

ويذكر ابن قتيبة أن التعريض - وهو نوع من أنواع المجاز - يكون فى بعض المواضع ألطف وأحسن من التصريح فيقول: (والعرب تستعمله - أى التعريض - فى كلامها كثيراً فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح ويعيبون الرجل إذا كان يكاشف - أى يصرح - فى كل شئ)[٣].

فلا مانع - إذن - من أن نستخدم المعنى المجازى بأى نوع من أنواعه التى جرت عادة الناس باستعمالها فى مخاطباتهم، وإلى هذا يشير المتكلمون حين يذكرون أن المعنى المجازى أوقع وأبلغ فى قلب المستمع من المعنى الحقيقى.

---

(١) نفس المصدر ص ٦٩.

(٢) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد جـ ١ ص ٥.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن جـ ١ ص ١٦٠ بتحقيق السيد أحمد صقر - الطبعة الثانية - سنة ١٩٧٣ - القاهرة.

يذكر ذلك الغزالى ويمثل له بمثال فيقول: إن من أسباب العدول عن التصريح (أن يكون الشئ لو ذكر صريحًا لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب، وله مصلحة فى أن يعظم وقع ذلك الأمر فى قلبه كما لو قال قائل: رأيت فلانًا يقلد الدر فى أعناق الخنازير، فكنى به عن إفشاء العلم وبث الحكمة فى غير أهلها.

فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهر اللفظ، والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در ولا كان فى موضعه خنزير تفطن لدرك السر والباطن فيتفاوت الناس)[1]، وهذا النوع من المجاز هو ما يعرف بتصوير المعنوى بالمحسوس ليكون أقرب إلى فهم الناس وأرسخ فى أذهانهم[2].

فلما كان استخدام المجاز أبلغ - أحيانًا - من الحقيقة كثر استعمال أضرب المجاز، وإلى هذا يشير الآمدى بقوله: (... ولذلك كثر استعمال أهل اللغة للألفاظ المجازية، ولولا أنها أوفى بتحصيل مقصودهم لما استخدموها)[3].

وبناءً على ما سبق يمكن أن نضع قاعدة للتعامل مع الألفاظ اللغوية المتعلقة بالمسائل العقدية وبالصفات خاصة وهى: أن الله - تعالى - خاطبنا بلسان العرب وفيه الحقيقة وفيه المجاز فما صح نسبته إليه تعالى حقيقة نسبناه إليه وما استحال فى حقه عدلنا به عن هذا الأمر المحال إلى معنى يليق به تعالى تحتمله اللغة ويعضده الدليل.

وفى النهاية يمكن القول: إن اللغة لما كانت محتملة للمعنيين الحقيقى والمجازى وجب أخذهما فى الاعتبار ومراعاة الأهمية لكل منهما، فالأصل فى الكلام هو المدلول اللغوى الحقيقى والمعنى الأصلى للكلام ويجب حمل الكلام عليه إلا أن تكون هناك أسباب قوية تدعو إلى العدول عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى - وهذه الأسباب هى موضوع الفصل الثانى من هذا الباب.

فإذا عدلنا عن المعنى الحقيقى إلى غيره وجب أن تكون تلك العملية محكومة بضوابط تضمن صحتها. وهذه الضوابط هى موضوع الفصل الثالث من هذا الباب إن شاء الله.

((١٢٨ الغزالى: قواعد العقائد ص ٤٧ - ٤٨ وراجع الشريف الرضى المجازات النبوية ص ١٦٠.

((١٢٩ راجع الرازى: نهاية الإيجاز ص ١٣٣.

((١٣٠ الآمدى: أبكار الأفكار جـ ش٤ ص ١٥٤.

الفصل الثانى:

التأويل وأسبابه

تمهيد:

يدور هذا الفصل حول الأسباب التى دعت المتكلمين إلى الخروج عن مقتضى ظاهر النص وحقيقته إلى تأويله.

وقبل أن نتناول هذه الأسباب نذكر أولاً تعريف التأويل فى اللغة والإصطلاح، ثم نذكر آراء الرافضين للتأويل، وأهم أدلتهم، ومن خلال هذه الأدلة نستعرض موقف الرافضين للتأويل والقائلين به من آية آل عمران إلى ذكرت أن من آيات القرآن محكمات ومنه آيات متشابهات، وهل يعلم أحد تأويل هذه المتشابهات أم أن الله تعالى قد استأثر بعملها؟

ثم نأتى بعد ذلك على أهم أسباب التأويل عند القائلين به.

تعريف التأويل فى اللغة:

تعددت تعريفات المعاجم اللغوية لكلمة التأويل فقيل: هو (من آل الشئ يئول إلى كذا أى رجع إليه وصار، والأوْل الرجوع)[١].

وقيل: (التأويل: رد الشئ إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً)[٢].

وفى لسان العرب (الأوْل الرجوع من آل الشئ يئول أوْلاً ومآلاً رجع وأول إليه الشئ رَجَعَه أُلت عن الشئ أى ارتددت)[٣].

وهذه المعانى السابقة تدور حول معنى الرجوع، وكأن المتأول رجع اللفظ إلى بعض ما يفهم منه من معان.

(١) إبن الاثير: النهاية فى غريب الحديث والأثر جـ ١ ص ١٩٢.

(٢) المناوى: التوقيف على مهمات التعاريف ص ١٥٧ بتحقيق د. محمد رضوان الداية - الطبعة الأولى سنة ١٤١٠ هـ - دار الفكر المعاصر - بيروت.

(٣) ابن منظور: لسان العرب جـ ١١ ص ٣٢ - الطبعة الأولى - دار صادر بيروت.

ومن معانى التأويل أيضًا ما يشير إليه الزمخشرى بقوله: (آل الرعيه يئولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة وهو مؤتال لقومه مقتال عليهم أى: سائس محتكم)[١].

وقيل التأويل: (من الإيالة وهى السياسة فكأنه ساس الكلام ووضع المعنى موضعه)[٢].

وهذان التعريفان السابقان يشيران إلى عمل المؤول من التحكم فى الألفاظ والتصرف فيها بوضعها بإزاء المعانى اللائقة بها.

ومن معانى التأويل أيضًا: الجمع والإصلاح، فيقال: (أُلت الشئ أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكأن التأويل جمع معان أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه)[٣].

وفى القاموس المحيط نجد معنى آخر للتأويل هو التدبر والتقدير والتفسير، حيث يقول الفيروز آبادى: (وأوّل الكلام تأويلاً وتأوله تدبره وقدره وفسره)[٤].

ومن خلال هذه المعانى اللغوية السابقة يمكن القول: إن التأويل فى اللغة هو تدبر اللفظ وجمع معانيه وحسن التصرف فى هذه المعانى لنرجع باللفظ الظاهر إلى أحد هذه المعانى اللائقة به فى بابه.

تعريف التأويل فى الاصطلاح:

يعرف التأويل عند الأصوليين من متكلمين وفقهاء بأنه: (نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له فى اللغة إلى معنى آخر)[٥].

ويعرفه ابن حزم فى موضع آخر فيقول: (هو إخراج اللفظ عن مقتضاه فى اللغة، فإن كان بدليل قُبل وإلا فلا)[٦].

---

(١) الزمخشرى: أساس البلاغة ص ٢٥ - دار الفكر سنة ١٩٧٩.

(٢) القنوجى: أبجد العلوم والوشى المرقوم فى بيان أحوال العلوم جـ ٢ ص ١٤١ بتحقيق عبد الجبار ذكار - دار الكتب العلمية سنة ١٩٧٨.

(٣) ابن منظور: لسان العرب جـ ١١ ص ٣٢.

(٤) الفيروز آبادى: القاموس المحيط جـ ٣ ص ٣٣١.

(٥) ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام جـ ١ ص ٤٢.

(٦) ابن حزم: رسالة تفسير الفاظ المتكلمين جـ ٤ ص ٤١٤ ضمن رسائل ابن حزم بتحقيق د. احسان عباس - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

ويعرفه إمام الحرمين بأنه: (رد الظاهر إلى ما إليه مآله فى دعوى المؤول)[١].

وهو عند الغزالى: (عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر)[٢].

وقريب من هذا ما قيل: إن التأويل (صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر)[٣].

قيل هو: (توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة)[٤].

ويتضح من هذه التعريفات السابقة أن معنى التأويل فى الاصطلاح يدور حول صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذى يتكلمون عليه فى أصول الفقه ومسائل الخلاف، ويتنازعون فيه فى مسائل الصفات[٥]، وكذلك فى غيرها من المباحث العقدية فى سائر أبواب علم الكلام.

التأويل بين القبول والرد:

من المعلوم أن قضية التاويل - خاصة فى مباحث العقيدة - لم تكن محل اتفاق بين العلماء بل كانت من أكثر القضايا التى وقع الخلاف حولها بين معارض لها ومؤيد.

بل إنها (قد أسهمت بنصيب وافر فى توسيع دائرة الخلاف بين الفرق الإسلامية، وسارت به إلى أبعد نتائجه خطورة، ولم يكن وراء ذلك من دافع سوى الانتصار

---

(١) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه جـ ١ ص ٥١١.

(٢) الغزالى: المستصفى من علم الأصول جـ ١ ص ٣٨٧.

(٣) مرعى بن يوسف الحنبلى: أقاويل الثقات فى تأويل الأسماء والصفات ص ٤٨ بتحقيق شعيب الأرناؤوط الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ مؤسسة الرسالة.

(٤) القنوجى: أبجد العلوم جـ ٢ ص ١٤١.

(٥) د. محمد حسين الذهبى: التفسير والمفسرون جـ ١ ص ١٨ - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦ - دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

للمذهب والتعصب للرأى[1] ودفع الخصم عن الاحتجاج بالآية بدعوى أنها مصروفة عن ظاهرها ومؤوله)[2].

هذا: وإن كان المتكلمون - الذين هم موضوع بحثنا - قد قبلوا التأويل وذكروا له أسبابًا ووضعوا له شروطًا بمراعاتها يكون التأويل مقبولاً، فإنه يحسن بنا قبل تناول التأويل عند المتكلمين أن نتناول وجهة النظر الأخرى الرافضة للتأويل وذلك فى النقطتين التاليتين:

أولاً: موقف الرافضين للتأويل:

ينظر الرافضون للتأويل إلى تأويل المتكلمين على أنه تحريف للكلم عن مواضعه[3]، ومخالفة لمنهج الكتاب والسنة[4]، ومحاولة للىّ أعناق النصوص ليصرفوها عن ظاهرها بشتى أنواع التمحلات[5].

ويمكن تناول موقف الرافضين للتأويل فى نقاط محددة.

---

(١) لا يخفى ما فى هذا الكلام من التعميم والتجنى من الدكتور الجليند ولعل تأثره، بل وانتصاره لابن تيمية - رحمه الله - هو الذى دفعه إلى ذلك بدليل الأمثلة التى أوردها بعد هذا النص فهو يقول: إن هؤلاء المؤولين هم: الفلاسفة والباطنية الذين أولوا نصوص المعاد واليوم الأخر، والقرامطة الذين أولوا نصوص العبادات وتأويل هؤلاء ليس مقبولاً عند أحد ليس الدكتور الجليند ولا ابن تيميه وحدهما بل من كثير من المسلمين ومنهم متكلموا أهل السنة.

والمثال الثالث الذى يذكره الدكتور الجليند هم: المتكلمون، وشاركهم الفلاسفة وهؤلاء عمدوا إلى تأويل نصوص الألوهية وصفاتها.

وسنرى أن هذا الكلام لا ينطبق على جميع المتكلمين - كما يذكر الدكتور الجليند - بل إن متكلمى أهل السنة قد وضعو شروطًا لقبول التأويل، وهذه الشروط تجعل التأويل صحيحًا بل وتقترب إلى حد كبير من الشروط التى وضعها ابن تيميه وابن القيم وغيرهما من الرافضين لتأويل المتكلمين الذين يدافع عنهم الدكتور الجليند.

(٢) د. محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيميه وموقفه من قضية التأويل ص ١١ وما بعدها - طبعة مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣.

(٣) ابن تيمية: الإكليل فى المتشابه والتأويل ص ١١ مكتبة الإيمان بالإسكندرية بدون تاريخ.

(٤) ابن قدامة: ذم التأويل ص ١٧ بتحقيق بدر بن عبد الله البدر - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ - الدار السلفية - الكويت.

(٥) د. عمر سليمان الأشقر: التأويل خطورته وآثاره ص ٢ الطبعة الأولى سنة ١٤١٢.

١ - موقفهم من تعريف التأويل:

يذكر الرافضون للتأويل ثلاث معان للتأويل، ويقبلون اثنين منها، ويرفضون المعنى الثالث، وهذه المعانى هى:

المعنى الأول: الحقيقة الخارجية والأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة، وهذا المعنى هو الذى تحدث به القرآن فى كثير من الآيات[١].

يقول ابن تيمية عن هذا المعنى للتأويل: ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ** ﴾ [الأعراف: ٥٣].

ومنه قول عائشة: (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكثر أن يقول فى ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم ربنا ولك الحمد، اللهم اغفرلى**» يتأول القرآن[٢])[٣].

ويشرح ابن تيمية هذا المعنى للتأويل فيقول إن المقصود به (هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشئ المخبر به.

فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون التأويل من باب الوجود العينى الخارجى، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة فى الخارج بما هى عليه من صفاتها وأحوالها)[٤].

ويقول ابن القيم عن هذا المعنى من معانى التأويل: (وتسمى حقيقة الشئ المخبر به تأويلاً لأن الأمر ينتهى إليها، ومنه قوله تعالى: ﴿ **هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ**

---

(١) د. الجليند: الإمام ابن تيميه ص ١٥١.

(٢) هذا الحديث رواه البخارى فى كتاب الصلاه باب التسبيح والدعاء فى السجود جـ ١ ص ١٦٣ رقم ٨١٧. ورواه مسلم فى كتاب الصلاة باب ما يقال فى الركوع والسجود رقم ٤٨٤ جـ ١ ص ٣٥٠ ومعنى يتأول القرآن أى يفعل ما أمر به فيه من قوله تعالى ؟ فسبح بحمد ربك واستغفره راجع فتح البارى جـ ١١ ص ٤٩٢.

((٣) ابن تيميه: مجموع الفتاوى جـ ٤ ص ٦٨ بتحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥ - مجمع الملك فهد - المدينة المنورة.

(٤) ابن تيميه: الإكليل فى المتشابه والتأويل ص ١١.

يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ فمجئ تأويله مجيئ نفس ما أخبرت به الرسل من اليوم الآخر والمعاد وتفاصيله)[١].

(فالتأويل فى كتاب الله وسنة رسول الله هو الحقيقة التى يئول إليها الكلام، فتأويل الخبر هو عين المخبر به وتأويل الأمر هو نفس الأمر)[٢].

المعنى الثانى: التأويل بمعنى التفسير والبيان، وهذا هو المعنى الذى تعارف عليه المفسرون والمحدثون والفقهاء.

يقول ابن القيم: (وأما التأويل فى اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره القول فى تأويل قوله تعالى كذا وكذا يريد تفسيره)[٣].

ويقول ابن تيمة: إن من معانى التأويل (التفسير، وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد إمام أهل التفسير: إن الراسخين فى العلم يعلمون معنى المتشابه فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه)[٤].

وبهذا يكون التأويل على هذا المعنى مترادفًا مع التفسير[٥].

وهذان المعنيان السابقان - حقيقة الكلام، والبيان والتفسير - مقبولان عند هذا الفريق.

المعنى الثالث: التأويل بمعنى إخراج اللفظ عن مقتضاه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله بدليل يرجح هذا المعنى، وهذا هو التأويل المشهور عند المتكلمين، وهذا المعنى هو الذى يرفضه هذا الفريق وعادة ما يوجهون إليه النقد.

---

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧٦ بتحقيق د. على بن محمد الدخيل الله - الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٨. دار العاصمة - الرياض.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢١٣ بتحقيق جماعة من العلماء الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥ دار السلام بالقاهرة.

(٣) ابن القيم: الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٧٨.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٤ ص ٦٩.

(٥) ابن تيمية: الإكليل ص ١١.

يقول ابن تيمية (التأويل فى عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثه والمتصوفة ونحوهم هو: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذى يتكلمون عليه فى أصول الفقه ومسائل الخلاف)(١).

وهذا المعنى الأخير هو الذى يوجه إليه ابن تيمية ومن لف لفه سهام النقد، ويسمونه باسماء تتضمن الذم والقدح الشديدين.

ويرى هؤلاء الرافضون للتأويل أن هذا المعنى لم يكن معروفًا فى عرف السلف، وهو نوع من تحريف الكلم عن مواضعه(٢)، وهو من جنس تأويلات القرامطة(٣) والباطنية(٤)، بل إن الذين يقولون بهذا التأويل داخلون فى عموم قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [النساء: ١١٥](٥).

وإذا بحث الإنسان وفحص وجد ما يقوله المتكلمون من التأويل الذى يخالفون به أهل الحديث كله باطلا، وتيقن أن الحق مع أهل الحديث ظاهرًا وباطنًا)(٦).

---

(١) نفس المصدر ص ١٢.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٤ ص ٦٨.

(٣) القرامطة: اسم لفرقة من الباطنية، ولقبو بذلك - كما يقول الغزالى -: نسبة إلى رجل اسمه حمدان بن الأشعث ولقبه قرمط كان من دعاتهم فاستجاب له فى دعوته رجال فسموا قرامطة وقرمطية راجع فضائح الباطنية ص ٣٨ وللمزيد عن عقائد القرامطة وأقوالهم راجع: الأشعرى مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٠٠.

(٤) لفظ الباطنية: مأخوذ من كلمة بطن بمعنى خفى فهو باطن والباطنة بالكسر السريرة والباطن هو داخل كل شئ - راجع القاموس المحيط جـ ٤ ص ٢٠٢.

والباطنية فرقة من فرق الشيعة، ويذكر الغزالى سبب تسميتهم بهذا فيقول: إنهم لقبوا بذلك الاسم لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى فى الظواهر مجرى اللب من القشر وهذه البواطن هم فقط المختصون بمعرفتها. ويقول الشهرستانى: عن الباطنية: إنهم لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل شئ ظاهرًا وباطنًا ولكل تنزيل تأويلاً.

راجع: الغزالى: فضائح الباطنية ص ٣٧ مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٩ وراجع الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٢٩٢.

(٥) ابن تيميه: الإكليل ص ١٠.

(٦) ابن قدامة: ذم التأويل ص ١٠.

ويزعمون أنه لما كان هذا التأويل بهذه المثابة فقد (اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا فى آثارهم بالشُّهب)[١].

٢- موقفهم من النصوص المتشابهة:

يرى الرافضون للتأويل أن الآيات والأخبار المتشابهة يجب حملها على ظاهرها والإيمان بما ورد فيها من دون تصرف فى الألفاظ ولا نقل لها إلى معان أخرى غير هذا الظاهر.

وأصحاب هذا الرأى هم الذين عناهم الغزالى فى قانونه حين قال عنهم: (هم الذين جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع فهؤلاء صدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً وإذا شوفهوا بإظهار تناقض فى ظاهر المنقول وكلفوا تأويلاً امتنعوا وقالوا: إن الله قادر على كل شئ)[٢].

فهم يؤمنون بالنصوص على ظواهرها، ولا يحتاجون إلى تأويل هذه الظواهر ولا التصرف فيها.

يقول ابن قدامة[٣] وهو يروى هذا المذهب: (ومذهب السلف - رحمة الله عليهم - الإيمان بصفات الله - تعالى - واسمائه التى وصف بها نفسه فى تنزيله وآياته أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها)[٤].

ويوجب ابن حزم فهم الكلام على مقتضى الظاهر فيقول: (حمل الكلام على

---

(١) ابن تيميه: الرسالة المدنية ص ٢ وراجع له مجموع الفتاوى جـ ٤ ص ٦٩.

(٢) الغزالى: قانون التأويل ص ٦ بتحقيق زاهد الكوثرى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٠ مطبعة الأنوار بالقاهرة.

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن أحمد بن قدامة بن مقدام بن نصر الجماعيلى المقدسى ثم الدمشقى موفق الدين أبو محمد الفقيه الحنبلى ولد سنة ٥٤١ وتوفى سنة ٦٢٠. من تصانيفه: الاستبصار فى نسب الأنصار والبرهان فى مسألة القرآن وذم التاويل وغيرها. راجع فى ترجمته: هدية العارفين جـ ٢ ص ٩ ومعجم المؤلفين جـ ٦ ص ٣٠.

(٤) ابن قدامة: ذم التأويل ص ١١.

ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمنقول كله)[١].

وليس هذا مختصًا بالآيات المتشابهة ولا بنصوص الصفات فقط، بل إن ابن حزم يوجب هذه النظرة الظاهرية لكل نص فى أى موضوع، فيقول: (كل ما فى القرآن من خبر عن نبى أو عن المعاد أو عن أمة من الأمم أو عن المسخ فعلى ظاهره لا رمز فى شئ من ذلك ولا باطن ولا سر، وكذلك كل ما فيه من أمور الجنة والنار وغيرها، فمن خالف شيئًا من هذا فقد خرج عن الإسلام لخلافه القرآن والسنة والإجماع)[٢].

ويقول ابن تيمية عن الآيات والأخبار الموهمة للتشبيه: (القول الشامل فى جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجى، بل معناه يعرف من حيث مقصود المتكلم بكلامه)[٣].

ويسوق الدارمى[٤] أمثلة تطبيقية على تلك الرؤية الرافضة للتأويل، فيقول فى مسألة الاستواء: (فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك - يقصد استواء الله فوق عرشه - فنستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة فليس منه لمتأول تأول إلا لمكذب به فى نفسه مستتر بالتأويل)[٥].

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ٢٩.

(٢) ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ١٢١ بتحقيق د. أحمد بن ناصر الحمدود. سعد بن عبد الرحمن القذفى - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ - مكتبة التراث بمكة المكرمة.

(٣) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى ص ٢٦ - المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٨.

(٤) هو عثمان بن سعيد بن خالد الدارمى السجستانى أبو سعيد محدث بهراه له تصانيف فى الرد على الجهمية منها التقضى على بشر المريسى أخذ العلم فى الحديث عن ابن حنبل وابن المدينى وأخذ الأدب عن ابن الأعرابى وتقدم فى هذه العلوم ولد سنة ٢٠٠ هـ وتوفى سنة ٢٨٠هـ. راجع فى ترجمته: الوافى بالوفيات جـ ٦ ص ٤٥٢. والأعلام جـ ٤ ص ٢٠٥ وهدية العارفين جـ ٢ ص ٢٢٣.

(٥) الدارمى: الرد على الجهمية ص ٢١٢ ضمن مجموعة عقائد السلف بتحقيق د. على سامى النشار وعمار جمعى الطالبى الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٧ دار السلام بالقاهرة.

فالذى يتعرض لتفسير الاستواء وتأويله - كما يرى الدارمى - مكذب فى الحقيقة وإن تستر بالتأويل، بل هو (جاحد يكابر الحجة وهو يعلم أن الحجة عليه)(١).

وفى مسألة النزول يقول الدارمى: (فهذه الأحاديث قد جاءت كلها وأكثر منها فى نزول الرب تبارك وتعالى فى هذه المواطن، وعلى تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر فى مشايخنا لا ينكرها منهم أحد ولا يمتنع من روايتها. . . . . . . ولم نكلف كيفية نزوله فى ديننا، ولا تعقله قلوبنا، وليس كمثله شئ من خلقه فنشبه منه فعلاً أو صفة بفعالهم وصفتهم، ولكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء، فالكيف منه غير معقول والإيمان بقول رسول الله فى نزوله واجب)(٢).

ويقول القاضى أبو يعلى(٣) عن هذه النصوص الموهمة للتشبيه: (والواجب حملها على ظواهرها وأنها صفات لله - تعالى - لا تشبه سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد فيها التشبيه، ولا يجوز التشاغل بتأويلها)(٤).

وهذه النصوص السابقة جميعها قد اعتمد أصحابها على ما روى عن جماعة من السلف أنهم سُئلوا عن شئ من هذه الآيات فأجابوا بضرورة الإيمان بها على ظواهرها.

فقد سئل الإمام مالك والإمام أحمد وغيرهما عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فكانت الإجابة: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، ويجب الإيمان بذلك كله(٥).

---

(١) نفس المصدر ص ٢١١. (٢) نفس المصدر ص ٢٢١.

(٣) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى عالم عصره فى الأصول والفروع وأنواع الفنون ولد فى بغداد سنة ٣٨٠ وارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين وتولى القضاء. وتوفى سنة ٤٥٧. له من الكتب: طبقات الحنابله وكتاب التبصرة فى الخلاف وأربع مسائل فى أصول الديانات وأبطال التأويلات.

راجع فى ترجمته: الأعلام جـ ٦ ص ٩٩ وهدية العارفين جـ ٣ ص ٩٦.

(٤) القاضى أبو يعلى الحنبلى: إبطال التأويلات لأخبار الصفات جـ ١ ص٤٣ بتحقيق أبو عبد الله بن محمد النجدى دار إيلاف بالكويت بدون تاريخ.

(٥) راجع: البيهقى: الأسماء والصفات جـ ٢ ص ٣٠٦ وما بعدها بتحقيق عبد الله بن محمد الحاشدى - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥ مكتبة السوادى - جدة.

أى أن الصفات معلومة لكن كيفيتها مجهولة[١].

فالرافضون للتأويل - بناءً على هذه النصوص السابقة - يؤمنون بظاهر الآيات أو الأحاديث المتشابهة وبما جاء فيها من غير تعرض لتأويلها الذى يفضى - فى نظرهم - إلى التعطيل أو التكييف أو التمثيل وهذه كلها أمور منهى عنها.

ولكن المؤيدين للتأويل القائلين به لا يوافقون على هذا، بل يرونه ضرورة ملحة لابد منها لكى نفهم النصوص المتشابهة على وجهها الصحيح ويذكرون للتأويل دواعى دعت إليه، وأسبابًا أدت إلى قبوله.

وستتضح وجهة نظر القائلين بالتأويل بعد قليل عند ذكرهم للأسباب التى دعت إلى التأويل.

أهم أدلة الرافضين للتأويل:

يذكر الرافضون للتأويل الكثير من الأدلة التى تؤيد وجهة نظرهم فى الأخذ بظاهر النصوص دون التعرض لها بالتأويل، وأهم هذه الأدلة ما يلى:

أولاً: ورود الذم لمتبع التأويل: ويستدل الرافضون للتأويل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ** ﴾ [آل عمران أية: ٧].

يفسر الرافضون للتأويل هذه الآية قائلين: إن الله تعالى ذم متبع التأويل وقرنه بمبتغى الفتنة فى الذم، وجعل ابتغاءه لذلك علامة على الزيغ فدل ذلك على أن ابتغاءه غير جائز.

ثم قطعهم عما أملوه وحجبهم عن بلوغ ما ابتغوه بقوله سبحانه ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ** ﴾.

---

(١) راجع: ابن بطة العكبرى: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية جـ ٣ ص ١٦٣ بتحقيق د. عثمان الأثيوبى - الطبعة الثانية سنة ١٤١٨ هـ - دار الراية الرياض.

ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: ٧] ثم سألوا ربهم إلا يجعلهم من مبتغى التأويل الزائغين فقالوا: ﴿ رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾[آل عمران من الآية: ٨][١].

فهم ينظرون إلى هذه الاية على أنها واردة فى ذم من يبتغى تأويل المتشابه مع أنه لا يعلم تأويله إلا الله.

ولكن الحقيقة أن وجهة نظر الرافضين للتأويل ليس هى الوحيدة فى تفسير هذه الآية، بل هناك وجهة نظر مقابلة رأت فى هذه الآية دليلاً على التأويل. ولذلك يحسن بنا أن نعرض لوجهتى النظر فى تفسير هذه الآية.

آية آل عمران بين الرافضين للتأويل والقائلين به.

أ - الرافضون للتأويل:

يرى الرافضون للتأويل فى هذه الآية دليلاً قويًا على رأيهم الرافض للتأويل، وذلك لأنهم يقررون أن موضع الوقف فى هذه الآية إما أن يكون على لفظ الجلالة، وإما أن يكون على الراسخين فى العلم.

فإن كان الوقف على لفظ الجلالة ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ ﴾ وهذا الوقف كما يقول ابن قدامة هو الوقف الصحيح عند أكثر أهل العلم[٢].

بل يذهب ابن تيمة إلى أبعد من هذا حين يذكر أن الوقف على لفظ الجلالة فى هذه الآية هو (مذهب جمهور سلف الأمة وخلفها)[٣].

ويكون معنى التأويل حينئذ الحقيقة التى استأثر الله بعلمها، فإن من معانى التأويل - كما سبق - حقيقة الشئ المخبر عنه ويكون معنى الآية على هذا الوقف أن الله وحده هو الذى يعلم تأويل كل شئ، وأنه (قد حجب عنا أنواعًا من العلم كقيام الساعة

---

(١) ابن قدامة: تحريم النظر فى كتب الكلام ص ٤٩-٥٠ بتحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠ دار عالم الكتب بالرياض.

(٢) ابن قدامة: ذم التأويل ص ٣٧.

(٣) ابن تيميه: الرسالة التدمرية ص ٦٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧ - المطبعة السلفية بالقاهرة.

وكعلم الروح والكيفية التى لا يعلمها إلا الله، كما قال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول)[١].

ويقرر ابن تيمية هذا المعنى اللازم عن هذا الوقف فيقول : (لما وقف السلف على لفظ الجلالة (الله) لم يكن لفظ التأويل عندهم بالمعنى الاصطلاحى الخاص وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلاً إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، وليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين.

وإنما كان لفظ التأويل فى عرف السلف يراد به نفس الحقيقة التى أخبر الله عنها، وذلك فى حق الله هو كنه ذاته وصفاته التى لا يعلمها غيره، فإن السلف يقولون : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه)[٢].

ويقول ابن القيم فى التأكيد على ضرورة الوقوف على لفظ الجلالة، وبالتالى الإيمان بالظاهر وعدم التعرض للتأويل : (فحق على ذى الدين أن يعتقد تنزيه البارى عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات ويكل معناها إلى الرب - تعالى - لأن الوقف إنما هو على قوله - تعالى - : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ ثم الابتداء بقوله : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾)[٣].

فإذا كان الوقف على لفظ الجلالة يكون التأويل المقصود هنا هو حقيقة الشئ المخبر عنه، وتلك الحقيقة لا يعلمها إلا الله تعالى.

وإن كان الوقف على قوله تعالى }وَالرَّاسِخُونَ فى الْعِلْمِ{ يكون المقصود من التأويل الذى يعلمه هؤلاء الراسخون هو التفسير فإن من معانى التأويل - كما تقدم - التفسير المبين لمراد الله به، فذلك لا يعاب بل يحمد[٤].

---

(١) ابن تيميه: درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٢٤٨ بتحقيق د. محمد رشاد سالم دار الكنوز الأدبية بالكويت سنة ١٣١٩.

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٣٥ وراجع له: دقائق التفسير جـ ١ ص ٣٢٩ بتحقيق د. محمد السيد الجليند - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤. مؤسسة علوم القرآن - دمشق.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ ٤ ص ٢٧٠ بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة ١٩٦٨.

(٤) ابن تيميه: الرسالة التدمرية ص ٤٣.

يقول ابن تيمية عن معنى الآية على هذا الوقف: (ومنهم من لا يقف - يقصد على لفظة الجلالة - بل يصل بذلك قوله تعالى: ﴿ **والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا** ﴾ فالراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وهذا مأثور عن طائفة من السلف وهذا حق، فإن لفظ التأويل يراد به التفسير ومعرفة معانيه، والراسخون فى العلم يعلمون تفسير القرآن، كما قال الحسن البصرى: لم ينزل الله آية إلا وهو يحب أن تُعلم فى ماذا نزلت وما عنى بها)[1].

وجدير بالذكر: أن من أهل الظاهر الرافضين للتأويل من لم يقل بهذا الكلام السابق، بل جاء برأى مغاير له فى التفاصيل السابقة، وإن كان ملتزمًا بالحفاظ على النزعة الظاهرية. وأقصد به ابن حزم.

فابن حزم يرى أن القرآن ينقسم إلى محكم ومتشابه، فالمحكم - عنده - هو التوحيد ومعرفة صحة النبوة ومعرفة الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوبة والمكروهة والمباحة والوعد والوعيد، كل هذا محكم - فى نظر ابن حزم - الذى يقول عن هذه الأمور السابقة: (فلما علمنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه وعلمنا يقينا أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه، علمنا يقينا أن ما عدا ذلك هو المتشابه)[2].

ويذكر ابن حزم أن المتشابه هو: (الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور والأقسام التى فى أوائل بعض السور فهذان النوعان هما المتشابه الذى نهينا عن ابتغاء تأويله، فحرام على المسلم أن يطلب معانى الحروف المقطعة فى أوائل السور مثل: ﴿ **كهيعص** ﴾ [مريم: ١] و﴿ **حم (١) عسق** ﴾ [الشورى [١، ٢] وحرام على المسلم أن يطلب معانى الأقسام التى فى أول السور مثل ﴿ **وَالنَّجْمِ** ﴾ [النجم: ١] ومثل ﴿ **وَالطُّورِ** ﴾ [الطور: ١] ومثل ﴿ **وَالذَّارِيَاتِ** ﴾ [الذاريات آية: ١].

فهذان القسمان هما فقط المتشابه وكل ما يقال أن المتشابه غير ذلك فهو كما يقول ابن حزم - خطأ فاحش ورأى فاسد[3].

---

(١) ابن تيميه: دقائق التفسير جـ ١ ص ٣٢٩.

(٢) ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام جـ ٢ ص ١٤٤.

(٣) ابن حزم: الأحكام جـ ٢ ص ١٤٥ - ١٤٦.

وبناءً على هذا التقسيم السابق يبين ابن حزم رأيه فى الوقف فى آية آل عمران فيذكر الآية ويقول: من قال إن قوله: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ معطوف على (الله) فهذا غلط فاحش وإنما هو ابتداء وخبره (يقولون آمنا به)، والواو لعطف جملة على جملة وبرهان ذلك أن الله حرم تتبع المتشابه وأخبر أن متبعه وطالب تأويله زائغ القلب مبتغى الفتنة، فإذا كان التتبع حرامًا فالسبيل إلى علمه مسدود، وإذا كانت مسدودة فلا سبيل إلى علمه أصلاً، فصح أن الراسخين لا يعلمونه أبدًا)[١].

وبذلك يخالف ابن حزم سائر الظاهرية الرافضين للتأويل فى أنه يجعل المتشابه هو - فقط - الحروف المقطعة أو الأقسام فى أوائل بعض سور القرآن، وهذا النوع لا يعلمه إلا الله تعالى ولذلك لا يجوز لأحد أن يطلب تأويله ولو كان راسخًا فى العلم. فهذا الراسخ فى العلم - كما يرى ابن حزم - هو الذى يؤمن بكل ما جاء من عند الله من محكم ومتشابه ولذلك فالوقوف فى آية آل عمران - عند ابن حزم - واجب على ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾.

بينما رأى سائر الظاهرية الرافضين للتأويل أن الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ جائز وإن كان الأرجح عندهم هو الوقوف على لفظ الجلالة، فإذا قبلوا الوقوف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ كان التأويل بمعنى التفسير، والراسخون فى العلم يعلمون تفسير بعض المتشابهة وإن كان غالبه قد استأثر الله بعلمه.

ب - رأى أهل التأويل فى آية آل عمران:

على الرغم من أن أهل التأويل قالوا بجواز الوقوف على أحد الموضعين المذكورين فى هذه الآية الكريمة إلا أن وجهات نظرهم قد تباينت فى ترجيح أحد هذين الوجهين على الآخر.

فالمعتزلة ومن وافقهم من متكلمى أهل السنة كالقاضى البيضاوى: يرجحون أن يكون الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ ويكون الراسخون فى العلم ممن يعلمون تأويل المتشابه وبذلك تثبت لهؤلاء الراسخين مزية على الذين لا يعلمون إلا المحكم فحسب.

---

(١) نفس المصدر جـ ٢ ص ١٤٧.

يقول القاضى عبد الجبار عن طبيعة آيات القرآن من حيث معرفة المكلف بها (ليس فى كتاب الله - عز وجل - شئ إلا وقد أراد به ما يمكن للمكلف أن يعرفه وإن اختلفت مراتب ذلك، ففيه ما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد بظاهره، وفيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة)(١).

وبناءً على هذا المبدأ يرجح القاضى عبد الجبار أن يكون الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ فكأن الله قال وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون فى العلم، وبين أنهم مع العلم بذلك يقولون: آمنا به فى أحوال علمهم به ليكمل مدحهم، فإن العالم بالشئ إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه، ولو علم وجحد كان مذمومًا)(٢).

ومع ترجيح القاضى عبد الجبار لهذا الوجه من الوقف إلا أنه لا يمانع من قبول الموضع الآخر وهو الوقف على ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ ويكون ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ كلام مبتدأ، ويكون معنى التأويل هنا هو المتأوَّل أى الحقيقة التى اختص الله بعلمها.

يقول القاضى عبد الجبار: إن الوجه الثانى فى هذه الآية هو: (أن قوله - تعالى - ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ مستقل بنفسه ثم ابتدأ بقوله ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ وحمل أصحاب هذا القول التأويل على أن المراد به المتأوَّل لأنه قد يعبر بأحدهما عن الآخر، ألا تراه عز وجل قال: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ﴾ [الأعراف: ٥٣] والمراد به المتأوّل والمعلوم من حال المتأول الذى هو يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب أنه عز وجل يختص بالعلم به وبوقته لأن تفصيل ذلك لا يعلمه أحد من العباد)(٣).

يقول القاضى عبد الجبار عن الرأيين السابقين: (وكلا الجوابين صحيح)(٤).

---

(١) القاضى عبد الجبار بن أحمد: متشابه القرآن جـ ١ ص ١٦ بتحقيق د. عدنان زرزور مكتبة التراث بالقاهرة بدون تاريخ.

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٥ وراجع له: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨ - دار النهضة الحديثة - بيروت بدون تاريخ.

(٣) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ١٥.

(٤) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨.

وإلى مثل هذا الرأى يذهب الزمخشرى حين يسوق تفسير هذه الآية فيقول: ﴿ وما يعلمُ تأويلَهُ إلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ أى: لا يهتدى إلى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا فى العلم أى ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع، ومنهم من يقف على قوله (إلا الله) ويبتدئ ﴿ إلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ﴾ ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه وبمعرفة الحكمة فيه من آياته كعدد الزبانية ونحوه، والأول هو الوجه ويقولون: كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون (آمنا به) أى بالمتشابه (كل من عند ربنا) أى كل واحد من المحكم والمتشابه من عنده، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذى لا يتناقض كلامه ولا يختلف كتابه)[1].

وكلام الزمخشرى السابق هو نفس كلام القاضى عبد الجبار من ناحية ترجيح كون الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ ومن ناحية تفسير المتشابه بأنه الحقائق التى اختص الله بعلمها إذا كان الوقف على (إلا الله).

وقد قال بنفس هذا الكلام من متكلمى أهل السنة البيضاوى الذى ذكر تفسير الآية هكذا: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تأْوِيلَهُ ﴾ الذى يجب أن يحمل عليه ﴿ إلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ أى الذين ثبتوا وتمكنوا فيه، ومن وقف على (إلا الله) فسر المتشابه بما استأثر الله بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة وخواص الأعداد كعدد الزبانية وغيرها)[1].

ويستدل أصحاب هذا الرأى لصحة رأيهم بما يفيده سياق هذه الايات، فإن تخصيص الآيات للراسخين فى العلم بالإيمان بالمتشابه يفيد أن المتشابه مما يمكن معرفته وأن الراسخين هم المخصوصون بهذه المعرفة ولولا ذلك لما كان لتخصيصهم بالإيمان به معنى.

يقول القاضى عبد الجبار: (ولو كان المراد به ما قاله المخالف من أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، وإن سائر المكلفين إنما كلفوا الإيمان به لم يكن لتخصيص

---

(١) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٥٢٩.

(٢) البيضاوى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ ١ ص ٣٢٠.

العلماء فى باب الإيمان به بالذكر معنى لأن غير العلماء لا يلزمهم إلا ما يلزم العلماء فلما قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ خصهم بذلك علم أن المراد به أنهم لما علموا المراد بالمتشابه صح منهم الإيمان به فخصهم بالذكر دون غيرهم)[١].

ويقول البيضاوى فى معرض تأييده لكون الراسخين يعلمون تأويل المتشابه: إن قوله تعالى ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ مدح للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر، وإشارة إلى ما استعدوا به للاهتداء إلى تأويله)[٢].

ولذلك يقرر أصحاب هذا الرأى أنه ليس كل تأويل مذمومًا وأنه ليس كل متبع للتأويل زائغ القلب، وانما الذم فى الآية وارد فى حق الذى يريد من وراء التأويل الفتنه (فلما ذمهم الله تعالى على اتباعهم المتشابة لابتغاء الفتنة عُلم أن من اتبع المتشابه للدين وعلى الوجه الصحيح يكون محمودًا)[٣].

والفريق الثانى من أهل التأويل: يذهبون إلى عكس ما ذهب إليه الفريق السابق فيرون ان الراجح هو الوقوف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ وقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كلام جديد، ومن ممثلى هذا الفريق الرازى من الأشاعره والبياضى[٤] من الماتريدية.

يذكر الفخر الرازى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ ثم يقول (واختلف الناس فى هذا الموضع فمنهم من قال: تم الكلام هنا ثم الواو فى قوله -تعالى- ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ واو الابتداء وعلى هذا القول: لا يعلم المتشابه إلا الله وهذا هو المختار عندنا.

---

(١) متشابه القرآن جـ ١ ص ١٥.

(٢) البيضاوى: أنوار التنزيل جـ ١ ص ٣٢١.

(٣) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ١٦.

(٤) هو أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضى الرومى الحنفى قاض فاضل بوسنوى الأصل ولد فى استانبول ١٠٤٤ هـ وأخذ عن علمائها وولى قضاء حلب ثم بروسه ثم مكة ثم استانبول وتوفى فى قرية قريبة منها سنة ١٠٨٩. له تآليف بالعربية منها: إشارات المرام وسوانح العلوم والفقه الأبسط. راجع فى ترجمته: الإعلام جـ ١ ص ١١٢ - ومعجم المؤلفين جـ ١ ص ١٩٢ وهدية العارفين جـ ١ ص ١٨٧.

والقول الثانى: أن الكلام إنما يتم عند قوله - تعالى - : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلاً عند الله - تعالى - وعند الراسخين فى العلم وهذا قول أكثر المتكلمين)[١].

فالرازى يذكر الخلاف المشهور فى موضع الوقف فى هذه الآية ويرجح الرأى القائل إن الوقف على لفظ الجلالة.

ثم يقول الرازى (والذى يدل على صحة القول الأول - أى الذى اختاره الرازى ورجحه وهو الوقف على لفظ الجلالة - وجوه)[٢].

ثم يسوق الرازى عدة وجوه فى ذلك من أهمها ما يلى:

ما يدل علية سياق الآية (فإن ما قبل هذه الاية يدل على أن طلب المتشابه مذموم حيث قال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ فلو كان طلب المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى على ذلك)[٣].

ومنها (أنه لو كان قوله - تعالى - : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوفًا على قوله إلا الله لصار قوله (يقولون آمنا به) ابتداء، وإنه بعيد عن الفصاحة لأنه كان أولى أن يقال: وهم يقولون آمنا به أو يقال: ويقولون آمنا به)[٤].

ومنها (أن الله مدح الراسخين فى العلم بأنهم آمنوا وقالوا: كل من عند ربنا يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل فى الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة)[٥].

فالرازى يرى أن الراجح الوقوف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾، ويؤكد الرازى على أن هذا الوقوف راجح عنده وليس قطعيًا لأن الرازى افترض أن معترضًا سيعترض عليه بأن رأية السابق لا يتم ولا يصح إلا إذا كان الوقف على لفظ الجلالة واجبًا بينما قراءة العطف قراءة متواترة.

---

(١) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٤ ص ١١٤.

(٢) نفس المصدر جـ ٤ ص ١١٤.

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢٣٦ بتحقيق د. أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة ١٩٨٦.

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٧.

(٥) الرازى: التفسير جـ ٤ ص ١١٤.

يصور الرازى هذا الاعتراض وجوابه فيقول: (فإن قيل: إن هذا الاستدلال إنما يتم بإقامة الدليل على أن الوقف عند قوله - تعالى -: ﴿وما يعلمُ تأويلهُ إلاَّ اللَّه﴾ واجب والعطف غير جائز، لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقوله بالنقل المتواتر فإقامة الدليل على فساده طعن فى النقل المتواتر وذلك لا يجوز)(١).

هذا هو الاعتراض الذى ربما يَرد على الرازى فى استدلاله هنا، ثم يجيب الرازى بقوله: (قيل: نحن لا نجعل هذه المسألة قطيعة، بل ظنية إحتمالية، وعلى هذا التقدير يزول السؤال)(٢).

فالرازى - أذن - يقبل الوقف على كلا الموضعين وإن كان الراجح المختار عنده هو الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾.

وممن يوافق الرازى على ترجيح هذا الوقف من المتكلمين البياضى من الماتريدية الذى يذكر الآية، ويقول: والظاهر أن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ كما هو المروى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - ودل عليه ما فى مصحف ابن مسعود - رضى الله عنه - وإن تأويله عند الله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، وما فى مصحف أُبَىّ ابن كعب - رضى الله عنه - ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾(٣).

ولكن البياضى - بالرغم من هذا - يرى أنه مع ترجيح الوقف على لفظ الجلالة إلا أنه يمكن تأويل الآيات المتشابهة بما يسمية التأويل الإجمالى.

والتأويل الإجمالى - كما يفهم من كلام البياضى يتضمن شيئين:

الأول: نفى الظاهر الذى لا يليق بالله تعالى.

الثانى: ترك علم الكيفية لله تعالى.

---

(١) الرازى: أساس التقديس ص ٢٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٨.

(٣) البياضى: إشارات المرام ص ١٥٧ بتحقيق أحمد فريد المزيدى الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٧ دار الكتب العلمية - بيروت.

يقول البياضى وهو يتحدث عن صفتى الغضب والرضا بالنسبة لله - تعالى -(إن حقيقتهما مستحيلة على الله - تعالى - لكونهما عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر مع إنزعاج به، وحصول ملائم مع ابتهاج به، والكل فى حقه تعالى محال، فيحملان على التجوز والتأويل الإجمالى بنفى الكيفية - كما عليه سلف الأمة -دون التأويل التفصيلى بالتعيين).

ويشرح البياضى كيفية هذا التأويل الإجمالى فيقول: (إنه لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والإنفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية، تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية، ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظاهرها من الكيفيات)[١].

فتفويض علمها إلى الله - تعالى - مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها تأويل أيضًا، لكنه تأويل إجمالى)[٢].

فهذا الفريق الثانى من أهل التأويل يرجح أن يكون الوقف على لفظ الجلالة، ويرى أن الوقف على ﴿الراسخون فى العلم﴾ مرجوح، ومع ذلك فلا مانع من فهم الآيات المتشابهة على معنى إجمالى يتضمن نفى التشبيه عن الله - تعالى - وتفويض علم الكيفية إليه - تعالى - لأنه وحده الذى يعلم التأويل على وجهه الحقيقى.

ومن المهم فى نهاية هذا الدليل من الأدلة التى يعتمد عليها الرافضون للتأويل أن نقرر أنه ليس كل طالب للتأويل زائغ القلب وعمله مذمومًا بل الذى يطلب التأويل على وجهه الصحيح الذى تعضده الأدلة القوية لا يكون زائغ القلب، بل هو راسخ فى العلم ولا يذم عمله، بل يكون محمودًا.

ويقتصر الذم الوارد فى الآية على الذى يطلب التأويل يبتغى به الفتنة ولعل هذا هو الأقرب إلى معنى الآية وسياقها.

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٧.

(٢) إشارات المرام: ص ١٥٦.

الدليل الثانى للرافضين للتأويل :

التأويل ينافى كون القرآن ميسرًا للذكر :

يبين ابن القيم هذا السبب فيقول : (إن الله - سبحانه - أنزل الكتاب شفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولذلك كانت معانيه أشرف المعانى وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة ، كما وصف الله - سبحانه - كتابه فقال : ﴿ وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً ﴾ [الفرقان : ٣٣] فالحق هو المعنى والمدلول الذى تضمنه الكتاب ، والتفسير الأحسن هو الألفاظ الدالة على ذلك الحق فهى تفسيره وبيانه .

ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسرًا له بل كان معسرًا عليه ، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعانى أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير وهو مناف للتيسير)[١] .

فهذا الدليل يفيد أن من مقتضيات كون القرآن ميسرًا للذكر أن يفهم على مدلوله الظاهر ، وأنه لو جاز خلاف مقتضى هذا الظاهر لكان غير ميسر ، خاصة أن المعنى الذى هو خلاف الظاهر سيتضمن مشقة لفهمه واستخراجه ، ويتطلب من الناظرين فيه أن (يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة فى طلب أنواع الاستعارات ، وضروب المجازات ووحشى اللغات ، ليحملوا عليه آيات الصفات وأخبارها ، فيصرفوا قلوبهم وأفهامهم عما تدل عليه ، ويفهموا منها ما لا تدل عليه بل تدل على خلافه)[٢] .

والواقع أن هذا الكلام السابق من رافضى التأويل يمكن عكسه تمامًا ، فقد قرر أهل التأويل أن التعرض لتأويل الايات المتشابهة هو الذى يتوافق مع كون القرآن ميسرًا مفهومًا بينا كما وصفه الله بذلك .

فبدل أن نقول فى هذه الآيات المتشابهة - كآيات الصفات مثلاً - : إن لله صفات لا نعلمها ، أو هى صفات ليست كصفاتنا ، وأن له وجها لا نعلم ما هو ، أوله وجه

---

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٣٣٢.

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٣٣٢.

لاكوجوهنا، فخير من ذلك أن يُتعرض لتأويل هذه الصفات على حسب ما هو مقرر ومتفق مع لسان العرب وقانون اللغة.

يقول ابن جماعة[1]: (إن السكوت عن التأويل مناقض لقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ آل عمران من الآية ١٣٨] و﴿قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٤] و﴿وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧] و﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء آية ١٩٥] و﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ونحو ذلك فلو خاطب الله الخلق فيما يتعلق بذاته المقدسة وصفاته الكريمة بما لا يفهم له معنى لكان منافيًا لهذه الآيات السابقة[2].

ويرى ابن جماعة أن مما يدل على أن التأويل سبب فى فهم القرآن على وجهه الصحيح أنه: (لا تكاد توجد آية من الآيات المشتملة على ما يتوهم منه صفات المخلوقين إلا مقرونة بما يشعر بالتنزيه أو تفسير المراد به إما متقدمًا أو متأخرًا، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقوله تعالى: ﴿مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ونحو ذلك من الآيات)[3].

فإن هذه المعانى المسماة لو لم تكن معلومة ولا معقولة للخلق ولا لها موضع فى اللغة، استحال خطاب الله الخلق بها، لأنه يكون خاطبًا بلفظ مهمل لا معنى له، وفى ذلك ما يتعالى الله عنه.

فإذا حملناه على معنى صحيح يليق بجلاله تعالى لغة وعقلاً انشرح الصدر واستقر على علم، وسلم من عروض الوساوس والشكوك)[4].

---

(١) هو محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن على بن جماعة الكنانى بدر الدين أبو عبد الله الحموى الشافعى القاضى بمصر ولد سنة ٦٣٩ وتوفى سنة ٧٣٣. هو من علماء الحديث وسائر علوم الدين ولى الحكم والخطابة بالقدس ثم القضاء بمصر وكان من خيار القضاة. من تصانيفه إيضاح الدليل - التبيان لمبهمات القرآن - التنزيه فى إبطال حجج التشبيه. وغيرها. راجع فى ترجمته: الإعلام جـ ص وهدية العارفين جـ ٣ ص ١٦٧.

(٢) ابن جماعة: إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل ص ٩٥ بتحقيق وهبى سليمان الألبانى جـ ١ سنة ١٩٩٠ دار السلام.

(٣) إيضاح الدليل ص ٩٦.

(٤) ابن جماعة: إيضاح الدليل ص ٩٦.

فتأويل هذه الآيات تأويلاً صحيحًا أولى من تركها بدون بيان ما يفهم منها .

وأما دعوى أن التأويل يكلف المشقة فى تطلب الغريب من الاستعارات والوحشى من اللغات ، فيمكن الرد عليه بأن التأويل لا ينبغى أن يتعرض له كل أحد ، لأن من الشروط التى اشترطها أهل التأويل أهلية الناظر فى التأويل ، وسيأتى هذا الشرط مفصلاً فى الفصل القادم .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الجنوح إلى الغريب والوحشى ليس من صفات التأويل الصحيح ، وقد سبق أن قررنا أن من خصائص اللغة التى تستخدم فى فهم العقيدة وبيانها أن تكون سهلة قياسية فصيحة لا شاذة غريبة .

الدليل الثالث:

أن التأويل لو كان واجبًا لبينه النبى لأمته:

لأن الله - تعالى - أرسل نبيه - ﷺ - ليبلغ الأمة كل ما يحتاجون إليه ، فلو كان التأويل واجبًا لبلغه النبى وعلمه ، أمته فإنه لا يجوز على النبى ﷺ أن يؤخر بيان ما تحتاج إليه أمته .

يقول ابن قدامة فى بيان أن التأويل لو كان واجبًا لبينه النبى : (إنه لو وجب علينا التأويل لوجب عليه ﷺ فإنه مساو لنا فى الأحكام، ولو وجب عليه لما أخل به ولأنه حريص على أمته لم يكتم عنهم شيئًا أمره الله به ، وقد قال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧](١) .

فكأن النبى ﷺ لما لم يذكر تأويل الآيات المتشابهة دل على أنه غير مهم ولذلك يجب علينا ألا ننشغل بهذا التأويل .

ويتعلق بهذا الدليل أيضًا أن الصحابة لم يسألوا النبى عن تأويل هذه الآيات وهم أعلم الناس بالله ، فلو كان ذلك مهمًا لسألوا وبحثوا عنه .

ويمكن الإجابة على ذلك بأن النبى ﷺ كان عربيًا وأرسل إلى قوم عرب بلسانهم

---

(١) ابن قدامة: تحريم النظر فى كتب الكلام، وراجع الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٧٣٣.

الذين يعرفونه وهو اللسان العربى، ثم إن النبى ﷺ خاطبهم بما يعرفون ويفهمون، ولم يلتبس عليهم شئ مما ورد فى القرآن والسنة من أمر الصفات، ولو التبس عليهم شئ منها لسألوا عنه بدليل أنهم سألوا عن أشياء أخرى كالمحيض، والأهلة، ولبس الإيمان بظلم، وغير ذلك.

فكيف يسألون عن هذه الأشياء ولا يسألون عن صفات الله - تعالى - وهى الأهم والأولى بالمعرفة، فيدل ذلك على أنهم فهموا المقصود من هذه الصفات بما عرفوه من مقتضيات اللغة وأساليبها.

يقول ابن جماعة: (أرسل سيدنا محمد سيد المرسلين بلسان قومه العربى المبين، ونزل به القرآن، ونيط به عقود الإيمان، وبه وردت أدلة الأحكام وبيان الحلال والحرام، وخاطب النبى الناس على ما يعرفونه من لغاتهم، ويفهمونه من مخاطباتهم، من حقائقها ومجازاتها ومفصلاتها ومضمراتها وإشاراتها واستعاراتها وكناياتها ونصوصها وظواهرها وعمومها وخصوصها ومطلقها ومقيدها، فلم يحتاجوا عند نزول الكتاب إليهم وورود السنة عليهم إلى سؤال عن مدلول الألفاظ لمعرفتهم بمعناها، ولا بحث عن محلها لفهم مقتضاها.

ولذلك لما أنزل ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ**﴾ [البقرة: ١٨] لم يشكوا أنه الجماع، ﴿**وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ**﴾ [الاسراء: ٢٩] لم يشكوا أنه البخل والجود.

فكذلك لم يشكوا أن ما لا يليق بجلال الرب تبارك وتعالى غير مراد، وأن المراد من مثل ﴿**ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ**﴾ [الأعراف: ٥٤] ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ [الحديد: ٤]، ونحوه لم يشكوا أن المراد بذلك المعانى اللائقة بالله - تعالى - من مجازات الألفاظ وتأويلها، لما فهموا منه لم يسألوا عنه، ولو لم يفهموا منه ما يليق بجلال الرب - تعالى - لسألوا عنه وبحثوا، وكيف لا وقد سألوا عن أشياء أخرى، فكيف يتركون السؤال عن صفات الرب العلية عند عدم فهم ما ورد فيها مع أن معرفة الله هى أصل الإيمان ومنبع العرفان)[1].

---

(١) ابن جماعة: إيضاح الدليل: ص ٩١.

وإلى هذه الحقيقة يشير الدكتور عبد الفضيل القوصى حين يتحدث عن موقف الصحابة - بل السف عمومًا - من فهم الآيات المشابهة فيقول: (فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات من نصوص الكتاب والسنة من معان يستطيع البشر فهمها، سواء بمعرفة اللغة أو بمعرفة العقل، فلا يعقل أن يكونوا - وهم على مقربة من عصر النبوة - جاهلين بدلالات الألفاظ، وسياق الآيات وسباقها ولحاقها)[١].

فالنبى ﷺ لم يتكلم فى تأويل هذه المتشابهات، والصحابة لم يسألوا عنها لأن الجميع - باعتبار عربيتهم الخالصة - لم يفهموا منها شيئًا لا يليق بجلال الله وكماله، ولو عنّ لهم شئ لم يفهموه لسألوا عنه كما سألوا عن أمور أخرى[٢].

كانت هذه هى أهم أدلة الرافضين للتأويل وإن كان لهم أدلة أخرى إلا أنها تدور فى فلك هذه الأدلة السابقة.

وإذا كانت هذه أدلة الرافضين للتأويل، ورد أهل التأويل عليها فما هى أسباب التأويل ودواعية عند أهل التأويل؟

هذا ما سنقوم ببيانه فى الصفحات التالية إن شاء الله - تعالى -:

●●●

---

(١) د. عبد الفضيل القوصى: موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين ص ٦- دار البصائر بالقاهرة بدون تاريخ.

(٢) راجع فى المزيد من هذه الأدلة: ابن قدامة: تحريم النظر فى كتب الكلام ص ٤٩ وما بعدها وكذلك الصواعق المرسلة لابن القيم جـ ١ ص ٢٩٦ وما بعدها.

أسباب التأويل

لا شك أن هناك احتياجًا إلى التأويل فى بعض النصوص سواءً فى ذلك الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية الشريفة .

وهذا ما يشير إليه الغزالى حين يذكر أن أهل الحق مضطرون إلى التأويل فى بعض المواضع(١) .

ويذكر الرازى - كذلك - أن (جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والأخبار (٢) .

ويرى الشعرانى أنه لابد من اللجوء إلى التأويل إن خيف من عدم التأويل محظور(٣) .

ويمكن ذكر أهم أسباب التأويل فيما يلى:

أولاً: دفع ما يوهمه الظاهر من التجسيم أو التشبيه:

هذا السبب من أهم الأسباب التى تدعو إلى التأويل وتحمل عليه .

والمقصود بهذا السبب أن هناك بعض الظواهر - خاصة فيما يتعلق بصفات الله تعالى - قد يفهم منها - إن بقيت على ظاهرها - نسبة أمر لا يليق بالله - سبحانه وتعالى - من اعتقاد التجسيم أو تشبيهه بشئ من مخلوقاته ، فينبغى حمل هذه الظواهر على معان تليق بالله - تعالى - وذلك عن طريق التأويل .

(فجميع ما ورد فى الشرع من المشتبهات التى يستحيل ظواهرها على الله - تعالى - لأجل استحالة التجسيم والتشبيه فى حقه - تعالى - . . . فتأويل ذلك كله واجب بالكتاب والسنة والإجماع)(٤) .

---

(١) الغزالى: الرسالة القدسية فى قواعد العقائد ص٩ الطبعة الأولى - مطبعة الإسكندرية بدون تاريخ.

(٢) الفخر الرازى: أساس التقديس ص ٩١.

(٣) الشعرانى: اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر ص ١٠٤ مكتبة البابى الحلبى سنة ١٩٥٩.

(٤) بو على عمر السكونى: لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام ص ٣٥ - منشورات: الجامعة التونسية العدد ١٢ ص ١٩٧٥.

ويرى الزركشى أن الذى حمل المؤولين على التأويل (وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة التشابه والجسمية فى حق البارئ - تعالى - . . .)[١].

ويذكر أبو المعين النسفى[٢] أن الآيات المتشابهة التى يتضمن ظاهرها المحال فى حق الله - تعالى - يجب (أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد، ولا يناقض الآية المحكمة)[٣].

وإلى هذا يشير الآمدى - أيضًا - حين يتحدث عن النصوص الموهمه للتشبيه فيقول: (واعلم أن هذه الظواهر - وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهرًا من جهة الوضع اللغوى والعرف الاصطلاحى - فذلك لا محالة انخراط فى سلك نظام التجسيم ودخول فى طرف دائرة التشبيه)[٤].

ومعنى هذا أنه إذا مُنع التأويل فى الظواهر الموهمة للتشبيه كان ذلك مدعاة إلى توهم ما لا يليق به تعالى.

وإلى هذا يشير ابن جماعة قائلاً: (وقد رجح قوم التأويل لوجوه:

الأول: أنا إذا كمعنا - أى قطعنا - الألسنة عن الخوض فيه ولم نتبين معناه فكيف بكف القلوب عن عروض الوساوس والشك وسبق الوهم إلى ما لا يليق به تعالى.

الثاني: أن انبلاج الصدور بظهور المعنى والعلم به أولى من تركه بصدد عروض الوساوس والشك، ومن الذى يملك القلب مع كثرة تقلبه)[٥].

---

(١) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ٢ ص ٩٦.

(٢) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفى الحنفى عالم بالأصول والكلام ولد سنة ٤١٨ بسمرقند وسكن بخارى وتوفى سنة ٥٠٨. من مصنفاته بحر الكلام وتبصرة الأدلة والتمهيد لقواعد التوحيد والعمدة فى أصول الدين.

راجع فى ترجمته: طبقات الحنفية جـ ٢ ص ١٨٩ والإعلام جـ ٧ ص ٣٤١.

(٣) أبو المعين النسفى: التمهيد لقواعد التوحيد ص ٣٨ بتحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول - المكتبة الأزهرية للتراث سنة ٢٠٠٦.

(٤) سيف الدين الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام ص ١٣٨ بتحقيق حسن محمود عبد اللطيف طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١.

(٥) بن جماعة: إيضاح الدليل: ص ١٢١.

وبناءً على هذا: فهذه المتشابهات يجب صرفها عن ظواهرها المستحيلة واعتقاد أن هذه الظواهر غير مراده للشارع، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة، وبما هو معروف عن الشارع نفسه فى محكماته(١).

ويسوق لنا الغزالى مثالاً تطبيقيًا يؤيد هذا المعنى السابق فيقول فى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ معكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]: (يُحمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم) ويُحمل قوله - ﷺ -: « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»(٢) على القدرة والقهر، ويُحمل قوله - ﷺ -: «الحجر الأسود يمين الله فى أرضه»(٣)، على التشريف والإكرام، لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال.

فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرش، إما مثله أو أكبر منه أو أصغر منه، وذلك محال وما يؤدى إلى المحال فهو محال)(٤).

ويضرب لنا النسفى مثالاً أخر مؤيدًا لهذا السبب، وهو أن بقاء النصوص على ظواهرها يلزم منه المحال بالنسبة لله تعالى.

فيذكر النسفى قوله - تعالى -: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، ثم يقول: (إن تمسك الخصوم بهذه الدلائل السمعية باطل، لأنهم وإن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال، فإنه - تعالى - يكون على العرش حسب كون الملك على السرير، ويكون فى السماء حسب كون المظروف فى الظرف، ويكون فى الأرض - أيضًا - مع كونه فى السماء، وهذا كله محال،

---

(١) الزرقانى: مناهل العرفان فى علوم القرآن ص ٢٦٦ - الطبعة الثانية سنة ١٩٩٨ مكتبة نذار الباز - السعودية.

(٢) هذا الحديث رواه مسلم فى صحيحه كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء رقم ٦٩٢١ جـ ٤ ص ٥١. ورواه الحاكم فى المستدرك كتاب الدعاء رقم ١٩٢٦ جـ ٢ ص ١٨٤.

(٣) هذا الحديث ذكره المتقى الهندى فى كنز العمال جـ ١٢ ص ٣٤٣ وذكره ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث جـ ١ ص ٤٠٩.

(٤) لغزالى: الرسالة القدسية ص ٩.

والمحال مندفع، فالشرع لا يَردُ به، فعلم أن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها لئلا يتمكن التناقض فى كلام الحكيم الخبير، فيجب صرف كل آية منها إلى ما يليق بالربوبية ولا يناقض حجة الله العقل)(١).

وكذلك الرازى يذكر مثالاً تطبيقيًا على هذا السبب من التأويل فيقول: (إنه قد ورد فى القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدى وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص واحد له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى فى الدنيا شخصًا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى أن يصف ربه بهذه الصفة)(٢).

وبعد أن يسوق الرازى العديد من الأمثلة التى تؤيد هذا المعنى وتعضد هذا السبب من أسباب التأويل يقول: (فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لابد منه لكل عاقل، وعند هذا قال المتكلمون: لما ثبت بالدليل أنه - سبحانه وتعالى - منزه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة فى القرآن والأخبار محملاً صحيحًا لئلا يصير ذلك سببًا إلى الطعن فيها)(٣).

إذن: كان من الأسباب الداعية إلى التأويل أن بعض الظواهر يوهم التجسيم أو التشبية، ونسبة ما هو من صفات المخلوقين إلى الله - تعالى -وهذا أمر يجب أن ينزه الله عنه، فكان المصير إلى التأويل أمرًا لابد منه.

(فإذا ورد بعد ذلك ما يوهم ظاهره أن الله - تعالى - متصف بالأبعاض والجوارح وجب صرفه عن ظاهره وحمله على المعنى اللائق به - تعالى - وذلك لسعة معانى اللغة العربية)(٤).

---

(١) النسفى: التمهيد لقواعد التوحيد ص ٣٧.

(٢) رازى: أساس التقديس ص ١٠٥.

(٣) نفس المصدر ص ١٠٩.

(٤) الحميرى: الفتح المبين فى براءة الموحدين من عقائد المشبهين ص ٤٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨. دار السلام بالقاهرة.

ثانيًا: إزالة اللبس والحيرة المترتبين على ترك اللفظ بدون بيان ما يفهم منه:

فإن التأويل الصحيح يؤدى إلى فهم النصوص فهمًا صحيحًا بما يتوافق مع مقاصد القرآن ووصفه بأنه بيان وهدى وشفاء وحكمة إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يمكن تصديقها إلا إذا فهمنا نصوصه على وجهها الصحيح الموافق للسان الذى نزلت به.

ومن دون هذا الفهم تبقى معانى القرآن ملتبسة، ويبقى الناظر فيها متحيرًا غير مهتد إلى حقيقتها، وهذا الفهم طريقه التأويل الصحيح الموافق للسان العربى.

ذلك أن القرآن الكريم ليس فيه ما لا يمكن فهمه مع التفكر والتدبر، فإن (الغرض من كتاب الله تعالى التوصل به إلى العلم بما كلفنا به وبما يتصل بذلك من الثواب والعقاب والقصص وغيرها)[1].

(وليس فى كتاب الله - عز وجل - شئ إلا وقد أراد - عز وجل - به ما يمكن المكلف أن يعرفه وإن اختلفت مراتب ذلك، فإذا صح أنه - عز وجل - خاطبنا بلغة مخصوصة وغرضه نفع المكلف فلابد فى جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل بها على المراد)[2].

فالله - عز وجل - قد أنزل كتابه عربيًا مبينًا كما قال عن القرآن: ﴿ **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ** ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وإذا كان كذلك وجب أن يكون معلومًا[3].

ووصف الله القرآن بأنه ﴿ **هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ** ﴾ [البقرة: ٢]، وما لا يكون معلومًا لا يكون هدى[4].

ووصف القرآن بأنه ﴿ **حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ** ﴾ [القمر: ٥] وبأنه ﴿ **شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ** ﴾ وكل هذه الصفات لا تحصل فى غير المعلوم[5].

كل هذا يبين أن من حق القرآن أن يكون معلومًا للمخاطبين به (فإنه - تعالى - لو

---

(١) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٣.
(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١٦.
(٣) الرازى: أساس التقديس ص ١٩٨.
(٤) فس المصدر ص ١٩٨.
(٥) فس المصدر ص ١٩٨.

خاطبنا فيما يتعلق بذاته المقدسة وصفاته الكريمة بما لا يفهم له معنى لكان منافيًا لتلك الأوصاف)[١].

ووجب أن يكون سلوك الطريقة التي تؤدى بنا إلى فهم خطاب الله تعالى أولى من تركه بدون فهم ولا بيان.

وإلى هذا يشير الشيخ العز بن عبد السلام كما ينقل عنه الزركشي قائلاً: (طريقة التأويل بشرطه أقرب إلى الحق لأن الله - تعالى - إنما خاطب العرب بما يعرفون، وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه لأنه قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] وقال لرسوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وهذا عام في جميع آيات القرآن، فمن وقف على الدليل فقد أفهمه الله مراده وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك إذ لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون)[٢].

وبناءً على ذلك ينبغي اللجوء إلى التأويل الذي يكون المقصود منه: (صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له.

فإذا كان في الإمكان حمل كلام الشارع على معنى سليم فالنظر قاضٍ بوجوبه انتفاعًا بما ورد عن الحكيم العليم)[٣].

ولا شك أن ذلك ممكن عن طريق التأويل الصحيح.

ويقرر ابن جماعة أن هذه الآيات المتشابهة (إن لم تكن معلومة للخلق ولا لها موضع في اللغة، استحال خطاب الله الخلق بها، لأنه يكون خطابًا بلفظ مهمل لا معنى له وفي ذلك ما يتعالى الله عنه.

فإذا حملناها على معنى صحيح يليق بجلاله لغة وعقلاً ونقلاً انشرح الصدر واستقر على علم وسلم من عروض الوساوس والشكوك)[٤].

---

(١) ابن جماعة: إيضاح الدليل ص ٩٥.

(٢) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه جـ ٤ ص ٣٢٥.

(٣) الزرقاني: مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢٠٨.

(٤) إيضاح الدليل ص ٩٥ - ٩٦.

ثالثًا: إعمال العقل فى فهم النص:

إذا كان للعقل أهمية كبيرة فى فهم المسائل الدينية بوجه عام، فإن هذه الأهمية تتعاظم فى فهم المسائل العقدية بوجه خاص.

ذلك أن إعمال العقل فى فهم النصوص المتعلقة بالمسائل العقدية يؤدى بالمكلف إلى الارتقاء من التقليد والظن إلى العلم واليقين.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الالتجاء إلى أدلة العقل فى فهم النصوص العقدية مترتبًا عليه مزيد من المشقة كان ذلك أدخل بالمكلف فى باب الثواب.

فإذا كان من واجبات المكلف (الاشتغال بالنظر المؤدى إلى الصواب والعلم، وهذا أولى من الوقوف مع الجهل مع القدرة على نفيه)[1].

كان من الواجبات أيضًا الاستعانة بالتأويل الذى هو سبيل ذلك، فإن بعض الآيات (لا يتضح مقصودها إلا بالفحص والنظر، وهذا الفحص والنظر طريقه أن يستعين الناظر بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من ظلمة التقليد إلى ضياء الاستدلال)[2].

وهذا ما نص عليه القاضى عبد الجبار فى حكمة وجود الآيات المتشابهة فى القرآن فقال: (إنه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه جعل القرآن بعضه محكمًا وبعضه متشابهًا ليكون ذلك داعيًا لنا إلى البحث والنظر، وصارفًا عن الجهل والتقليد)[3].

ويذكر أيضًا أن الناظر فى القرآن حين يرى فيه المحكم والمتشابه (يلجئه ذلك - إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة - إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل)[4].

وإلى نفس هذا المعنى يشير الرازى فيقول (إن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من ظلمة التقليد

---

(١) إيضاح الدليل ص ٩٤.

(٢) ابن عادل: اللباب فى علوم الكتاب جـ ٥ ص ٣٥ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨ - دار الكتبة العلمية.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠.

(٤) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٥.

ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكمًا لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى فى الجهل والتقليد)[١].

فعندما يعمل الناظر فى النصوص الشرعية المتعلقة بالمسائل العقدية عقله فى فهمها لا شك أنه يترقى من الجهل إلى العلم ومن الظن إلى اليقين

أيضًا: فإن أعمال العقل وإجهاد القريحة وقدح زناد الفكر فى التوصل إلى غوامض المعانى التى تنطوى عليها النصوص، وتَعَلّم العلوم المساعدة على ذلك يؤدى إلى زيادة الثواب وبيان فضل الفاعل لذلك على غيره.

فمن استكثر من علم هذه النصوص المتشابهة التى تحتاج إلى إعمال العقل يسمى راسخًا فى العلم وأما غيره فلا.

فإذا كان الرسوخ هو: (المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام ومواقع المواعظ وذلك كله بقريحة معدة)[٢].

وإذا كان الراسخ فى العلم هو (الذى عرف الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية)[٣].
فإنه (لا يسمى أحد راسخًا إلا بأن يعلم من المتشابه كثيرًا بحسب ما قدر له، وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم فلا يسمى راسخًا)[٤].

وذلك أن الله - تعالى - قد حث العلماء (على النظر الموجب للعلم بغوامض القرآن والبحث عن دقائقه، فإن استدعاء الهمم لذلك من أعظم القرب)[٥].

يقول الرازى: (إنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢][٦].

---

(١) الرازى: التفسير الكبير جـ ٤ ص ١١٠ وراجع له أساس التقديس ص ٢١٩.
(٢) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ١ ص ٣٨٢.
(٣) الرازى: التفسير الكبير جـ ٤ ص ١١٦.
(٤) المحرر الوجيز جـ ١ ص ٣١٢.
(٥) لزرقانى: مناهل العرفان جـ ٢ ص ٢١٣.
(٦) لرازى أساس التقديس ص ٢١٨ وراجع له التفسير الكبير جـ ٤ ص ١١٠.

ويشير الزمخشرى إلى أهمية النظر العقلى لفهم هذه الآيات المتشابهة فيذكر أن القرآن لو كان كله محكمًا (لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال)[١] .

ويذكر البيضاوى أيضًا أن من واجب الناظر فى الآيات المتشابهة أن يعمل عقله بالفحص والنظر فى فهمهما، وحينئذ (يظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا فى تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها وبإتعاب القرائح فى استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالى الدرجات)[٢] .

ويقرر القاضى عبد الجبار أن (كل ما صرف عن التقليد وبعث على النظر والاستدلال فهو فى الحكمة أولى)[٣] .

ثم يذكر أن القرآن اشتمل على المتشابه ليكون تكليفنا به أشق ويكون فى باب الثواب أدخل)[٤] .

ومن المهم هنا أن نشير إلى أنه ليس معنى إعمال العقل فى فهم النص أن هناك تعارضًا بين الأمرين، فإنه من المتفق عليه أن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح إذ هما من عند الله خالق العقل ومنزل النقل، فلا يتناقض العقل والنقل اللذان هما من عنده - تعالى - .

وسيأتى فى السبب التالى من أسباب التأويل مزيد بيان لهذا، ولكنا هنا نقول: إن الناس إزاء النصوص المتشابهة فريقان:

عوام: وهؤلاء تنبو طباعهم فى أكثر الأمر عن إدراك الحقائق[٥] فيكون التسليم فى حقهم أسلم لأنهم لا يفقهون دقائق الكلام[٦] .

---

(١) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٢٥٥.

(٢) البيضاوى: أنوار التنزيل جـ ١ ص ٣١٩.

(٣) متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٣.

(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ١٦.

(٥) حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوى جـ ٢ ص ٦.

(٦) أبو البركات النسفى: شرح العمدة فى عقيدة أهل السنة والجماعة ص ٥٥ بتحقيق د. عبد الله إسماعيل - الطبعة الثانية سنة ٢٠١٠ - مكتبة الدار للطباعة بالزقازيق.

وخواص: وهم الذين أطلق عليهم المتكلمون: الراسخين فى العلم، وهؤلاء الراسخون هم المقصودون بإعمال عقولهم فى النصوص بعد اكتمال العلوم اللازمة للخوض فى التأويل - التى سنوضحها عند الكلام على أهلية الناظر فى التأويل كشرط ضرورى للتأويل الصحيح.

فهؤلاء الراسخون فى العلم ينظرون إلى هذه النصوص المتشابهة فربما يكون فى ظاهرها ما يشعر بالمحال العقلى بالنسبة لله تعالى وهذا ما صرح به الغزالى حين قال: (بين المعقول والمنقول تصادم فى أول النظر وظاهر الفكر)[١].

فرأى الراسخون فى العلم أنه لا ينبغى أن نقف عند هذا الظاهر المشعر بالمحال العقلى الذى ضرب له الرازى مثلاً فيما سبق بأننا لو قبلنا جميع آيات الصفات على ظاهرها يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعليه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة[٢]، وهذه صورة محالة فى العقل لا يليق أن تنسب إلى البارئ تعالى.

فكان الأولى أن نقطع بالدلائل العقلية التى تستلزم إثبات الكمال لله - تعالى - ولا تهمل هذه الدلائل العقلية كما يقول ابن الجوزى: (وينبغى ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإنا به عرفنا الله - تعالى - وحكمنا له بالقدم)[٣].

ثم نحمل النصوص المتشابهة - بعد ذلك - على ما يوافق هذا الأصل وهو العقل فيكون فى ذلك فائدتان:

الأولى: فهم هذه النصوص بما يتوافق مع الدلائل العقلية وبما يليق به - تعالى- وهذا أولى من ترك النصوص بدون بيان ما يفهم منها.

الثانية: بعث العقل على النظر والاستدلال فيترقى بذلك إلى العلم واليقين، وهذا أولى من بقائه فى الجهل والتقليد.

فإن الله - تعالى - خاطبنا بهذه الآيات المتشابهة (ليبعث على النظر والاستدلال بما ركب فى العقول من الأدلة)[٤].

---

(١) لغزالى: قانون التأويل ص ٦.

(٢) الرازى: أساس التقديس ص ١٠٥.

(٣) ابن الجوزى: دفع شبه التشبية ص ٨ بتحقيق: زاهد الكوثرى - المكتبة الأزهرية للتراث بدون تاريخ.

(٤) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٤.

رابعًا: الجمع بين أدلة العقل وأدلة النقل:

فإذا تبينت لنا هذه الأهمية لأدلة العقل، وثبت أنه لا تناقض أبدًا بين أدلة العقل وأدلة النقل كان من الضرورى أن تقبل أدلتهما معًا، وأن يجمع بينهما إذا بدا هنالك تعارض فى الظاهر وهذا الجمع طريقة التأويل الصحيح.

ويذكر الفخر الرازى قانونًا كليًا فى هذا فيقول: (إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شئ ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقلية، وهذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال أنها صحيحة إلا أن المراد بها غير ظواهرها)[١].

ويشترط البغدادى[٢] فى الخبر المروى عن النبى - ﷺ - ليكون مقبولاً (أن يكون متن الخبر مما يجوز فى العقل كونه)[٣].

فإن جاء الدليل النقلى مشعرًا فى ظاهره بمخالفة أدلة العقل فإنه يجب المصير إلى التأويل حينئذ.

يقول البغدادى: (وإن كان ما رواه الراوى الثقة يروع ظاهره فى العقول، ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته، وتأولناه على موافقة العقول)[٤].

ويذكر الغزالى كيفية التعامل مع النصوص التى يشعر ظاهرها بما لا يقبل عقلاً فيقول: (كل خبر مما يشير إلى إثبات صفة للبارى - تعالى - يشعر ظاهره بمستحيل فى العقل نُظِر: إن تطرق إليه التأويل قُبل وأُول، وإن لم يندرج فيه احتمال تبين على

---

(١) الرازى: أساس التقديس ص ١٩٤.

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمى البغدادى الشافعى المكنى بأبى منصور كان ماهرًا فى فنون عديدة خصوصًا علم الحساب من مصنفاته الفرق بين الفرق - أصول الدين - تأويل متشابه الأخبار - كتاب الصفات وغيرها توفى سنة ٤٢٩ بمدينة اسفرايين ودفن إلى جانب شيخه الأستاذ أبى إسحاق رحمهما الله. راجع فى ترجمته: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٠٣ وهدية العارفين جـ ٢ ص ١٧٣.

(٣) البغدادى: اصول الدين ص ٢٣.

(٤) فس المصدر: ص ٢٣.

القطع كذب الناقل، فإن رسول الله مسدد أرباب الألباب ومرشدهم فلا تظن به أن يأتى بمستحيل فى العقل)[١].

والسبب فى الحرص على الجمع بين أدلة العقل والنقل هو ما يشير إليه الغزالى من أن كليهما حق (وأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبى والمتنبى، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل)[٢].

ويقول الرازى فى هذا المعنى: (إن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معًا، وإنه باطل)[٣].

والواقع أن هذا الجمع بين أدلة العقل والنقل معًا لم يكن محل إتفاق واهتمام المتكلمين وحدهم بل شاركهم فى ذلك الفلاسفة.

حيث يقرر ابن رشد أنه لا تعارض بينهما، وأن كل ما يوهم ظاهره التعارض لابد أن يكون له معنى مقبولاً يرشد إليه التأويل الصحيح الموافق للسان العربى.

يقول ابن رشد: (فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)[٤].

ثم يقول ابن رشد: (ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى)[٥].

ولكن التأويل ليس بالأمر السهل، بل يحتاج إلى مشقة وزيادة نظر حتى يكون تأويلاً صحيحًا، وهذا ما يشير إليه ابن رشد قائلاً: (ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد)[٦]، وبناءً على ذلك: فإن الأولى الجمع بين أدلة العقل وأدلة النقل إذ لا تعارض بينهما.

---

(١) لغزالى: المنخول من تعليقات الأصول جـ ١ ص ٣٧٩ بتحقيق د. محمد حسن هيتو - الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٨ - دار الفكر المعاصر - بيروت.

(٢) الغزالى: قانون التأويل ص ٩ , (٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢٢٠.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص ٣ , (٥) نفس المصدر ص ٣ ,

(٦) فس المصدر ص ٥.

وإذا بدا تعارض فى الظاهر حملنا هذه الظواهر على ما يوافق أدلة العقول عن طريق التأويل الذى يكون جاريًا ومتوافقًا مع ما يقتضيه اللسان العربى، وتكون الفرقة المحقة من بين الفرق الناظرة فى النصوص المتشابهة هى التى تجمع بين أدلة العقل والنقل كليهما ولا تنكر أحدهما، وهذه الفرقة هى التى يذكرها الغزالى بقوله إنها: (الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهمًا، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقًا)(١).

خامسًا: الخوف على عقائد العامة:

يذكر الغزالى أن من طبيعة عقول العوام أنها (لا تتسع لقبول المعقولات ولا تحيط باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات)(٢)، ولعل هذا يصدق على القسم الأول الذى ذكره ابن رشد من أقسام الناس الثلاثة فى فهم نصوص الشريعة وقال عنه: إنه (صنف ليس من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب)(٣)، فهذا النوع لا ينبغى أن يخوض فى التأويل بنفسه لأن ذلك قد يؤدى به إلى محظور خاصة وأنه ليس من اهل هذا المقام، فوجب على العلماء الراسخين فى العلم - الذين هم فرسان هذان الميدان - أن يؤلوا النصوص المتشابهة بحيث إذا التبس على العامى شئ منها يجد عندهم التأويل، ويكفى هو مؤونة الخوض والبحث فيها.

يقول الشعرانى: (ما أحوج العلماء إلى التأويل إلا الخوف على العامة أن يفهموا من صفات الله - تعالى - شيئًا من التشبيه على قدر عقولهم الضعيفة)(٤)، ويؤكد أيضًا على أهمية التأويل فيقول: (إن خفنا على إنسان وقوعه فى محظور إذا لم نأول ذلك له فيتعين حينئذ التأويل، كما فتح لنا الحق باب التأويل للضعفاء بقوله فى حديث مسلم وغيره: (مرضت فلم تعدنى) فإن العبد لما توقف فى ذلك وقال يا رب كيف أعودك

---

(١) الغزالى: قانون التاويل: ص ٩.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٦.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ص ٩.

(٤) الشعرانى: لطائف المنن والأخلاق ص ٣٦ الطبعة الثانية عالم الفكر بدون تاريخ.

وأنت رب العالمين قال له الحق: أما علمت أن عبدى فلانًا مرض فلم تعده، أما إنك لو عدته لوجدتنى عنده[١] [٢].

ويقول إمام الحرمين: إن (الإعراض عن التأويل حذرًا من مواقعة محذور فى الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله لرجم الظنون)[٣]، فاللبس والإيهام والشبهات إذا عرضت للعامى كان واجبًا على العلماء أن يأولوا له ما وقع فيه من اللبس والإيهام فتنكشف عنه هذه الشبهات العارضة ويستقر إيمانه على علم ويقين.

وبذلك يكون التأويل الصحيح هو الواقى للعامة من شرور هذه الوساوس والشبهات أو على حد تعبير ابن جماعة (التأويل المقول به عند أهل السنة هو الأمر العاصم للعامة - خاصة - من الوقوع فى التجسيم والتشبية)[٤].

●●●

(١) (٢) شعرانى: اليواقيت والجواهر جـ ١ ص ١٠٥.

(٣) الجوينى: الإرشاد ص ٢٢.

(٤) إيضاح الدليل ص ,٦٢

الفصل الثالث:

شروط التأويل

تمهيد:

إنتهينا فى الفصل السابق إلى أن بعض النصوص لا يمكن حملها على ظاهرها الذى يمكن أن يتضمن المحال العقلى فى حق الله -تعالى- أو يكون هناك بعض النصوص لا يفهم المقصود منها إن بقيت على ظاهرها وهنا لابد من التأويل الذى يعد ضرورة فى هذه الحال.

وسنحاول فى هذا الفصل أن نجيب على السؤال التالى:

هل كل تأويل وتصرّف فى الظواهر يكون مقبولاً؟

والواقع أنه لا بد من وضع ضوابط وشروط تجعل عملية التصرف فى هذا الظاهر المراد فهمه صحيحة ومقبولة.

وهذه الضوابط منها ما هو متعلق بالناظر فى النصوص المراد تأويلها، ومنها ما هو متعلق بعملية التأويل فى ذاتها، أى الظاهر المراد تأويله، والمعنى المؤول إليه هذا الظاهر، ومنها ما هو متعلق بالأدلة المصححة لهذه العملية.

وهذه الضوابط والشروط هى موضوع هذا الفصل:

شروط التأويل

أحاط علماء الكلام عملية التأويل بسياج قوى من الضوابط والشروط التى تضمن أن تسير عملية التأويل فى طريقها الصحيح الذى يهدف إلى بيان العقيدة والدفاع عنها وهذا هو التأويل الصحيح المقبول.

وعند فقد هذه الشروط أو بعضها يكون التأويل فاسداً غير مقبول.

ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى ثلاثة أقسام: -

الأول: شرط خاص بالقائم بالتأويل: (أهلية القائم بالتأويل)

إن التأويل ليس بالأمر الهين ولا اليسير، بل هو عمل صعب يحتاج إلى التبحر فى كثير من العلوم التى تساعد على تعلم طرق تفسير الألفاظ وفهم المعانى.

ولذلك اهتم العلماء بالتنبيه على ضرورة أن يكون القائم بالتأويل ذا أهلية تمكنه من القيام بهذه المهمة الصعبة.

ذلك أن (المتصدى للتأويل فى النصوص الدينية لا يواجه أمرًا سهلاً، وإنما عمل شاق لابد أن تتعدد فيه أسلحته حتى يكون أهلاً فى موقفه أمام النص الدينى)[١].

وأيضًا فإن (التأويل يأتى فى مكان الذروة من الاجتهاد والنظر العقلى، لأن معرفة قواعد تفسير النصوص، والإحاطة بالنصوص الشرعية عامها وخاصها مطلقها ومقيدها، وإدراك وجوه المجاز والتعارض والترجيح أمر لا يتسنى لكثيرين الإمساك بزمامه وإتقانه، لأنه يتطلب معرفة عميقة باللغة العربية وأسرارها وعادات العرب فى استعمالهم للألفاظ والأساليب)[٢].

فلا بد أن يكون القائم بتأويل نص من النصوص أهلاً للنظر فى النص وكيفية فهمه فهمًا صحيحًا.

أولاً: فأول وأهم ما يلزم القائم بالتأويل:

أن يكون ملمًا بكثير من علوم اللغة العربية التى يتمكن بها من فهم الألفاظ والأساليب والمعانى، وهذا ما يشير إليه الغزالى حين يذكر أن المؤول لابد وأن يتميز (بمعرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وعاداتهم فى الإستعمال)[٣].

ويشير حجة الإسلام أيضًا إلى أن التأويل أمر (ليس بالهين بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق فى علم اللغة العارف بأصول اللغة ثم بعادة العرب فى الاستعمال فى استعاراتها وتجوزاتها ومنهاجها فى ضروب الأمثال)[٤].

---

(١) د. السيد عبدالغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ص ٨٦ - دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٦.

(٢) إبراهيم بويداين: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءة المعاصرين ص ٨٥ رسالة ماجستير بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة القدس -فلسطين- بدون تاريخ.

(٣) الغزالى: المستصفى جـ ٢ ص ٣٥١.

(٤) الغزالى: فيصل التفرقة ص ١٩٩.

فاللغة بعلومها المختلفة من أهم ما يلزم المتصدى لتأويل نص شرعى معرفته (وكلما ازداد من العلم باللسان الذى جعله الله لسان من ختم نبوته وأنزل آخر كتبه كان خيراً له)[١].

وإنما اشترط فيمن يقوم بالتأويل المعرفة الواسعة باللغة لأن الذى ليست له دراية بها وبفنونها لا شك أنه سيخطئ فى إدراك التأويل الصحيح، وهذا ما ينبه عليه الإمام الشافعى - رحمه الله - حين يقول: (إن من جهل لسان العرب فإنه يتكلف القول بما لا يعلم، ولا يدرك الفرق بين الخطأ والصواب)[٢].

ويبين البيضاوى مدى أهمية اللغة لمن يريد أن يفهم النص فهمًا صحيحًا، فيقول: (إنه لا بد له من معرفة الصرف واللغة والنحو)[٣].

وقد مر بنا فى الباب الأول الأهمية الكبيرة للغة العربية فى فهم مسائل العقيدة.

بيد أن التبحر فى علوم اللغة - بالرغم من أهميته الكبيرة فى التأويل - إلا أنه ليس كافيًا وحده بل لابد من شروط ومؤهلات أخرى ومنها:

ثانيًا: معرفة ظروف النص وملابساته:

وذلك لأن النص المراد تأويله لا يكفى فى معرفته النظر إليه مجردًا عن سياقه الوارد فيه، ولا يكفى فى معرفته الرجوع إلى معاجم اللغة، بل لابد من مراعاة سابق النص ولاحقه وجميع ظروفه.

(فالمؤول مطالب باستقصاء النظر، وتتبع الشواهد والأدلة، والعلم بكل ظروف النص وملابساته إلى جانب المعرفة اللغوية الواسعة)[٤].

ثالثًا: تعلم طرق الترجيح بين النصوص:

والمقصود بطرق الترجيح: الأمور التى يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال فى تفسير النص، أو تقوية أحد الأقوال لدليل أو قاعدة، أو لتضعيف أو رد ما سواه[٥].

---

(١) الإمام الشافعى: الرسالة ص ٤٩ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر - دار الفكر بدون تاريخ.

(٢) نفس المصدر ص ٥٣.

(٣) البيضاوى: منهاج الأصول جـ ٤ ص ٥٢٢.

(٤) ظاهرة التأويل ص ٨٨.

(٥) فهد بن عبد الله الحزمى: قواعد الترجيح بين المفسرين ص ٢.

وعن هذا الشرط يقول الرازى: إنه -أى المؤول-: (مفتقر إلى تعلم طرق التأويلات، وترجيح بعضها على بعض، ويفتقر فى تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ومعرفة طرق الترجيحات)(١).

رابعًا: التحلى بتقوى الله -تعالى-:

وهذا ما نبه عليه الزركشى حين أشار إلى دقة عملية التأويل لنصوص القرآن خصوصًا فقال: (كتاب الله بحره عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر فى العلوم، وعامل الله بتقواه فى السر والعلانية)(٢).

ويقول أيضًا: (إن فهم كلا الله -تعالى- لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به، فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر، ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئًا)(٣).

خامسًا: ويجمع الشعرانى صفات كثيرة:

لمن يريد أن يؤول نصًا من النصوص تدل على أنه ليس لكل أحد أن يتصدى للتأويل فيقول: (تأويل آيات الصفات يحتاج إلى علوم كثيرة قل أن تجتمع فى شخص من أهل هذا الزمان - زمان الشعرانى - وهى: -

التبحر فى معرفة لغة العرب من جميع القبائل، والغوص فى معرفة مجازاتهم واستعاراتهم ومعرفة أماكن التأويل وتمييزه عن الخطأ، وغير ذلك من التبحر فى علوم التفسير والقرآن وشرح الحديث ومذاهب السلف والخلف فى سائر الأحكام)(٤).

فإذا توافرت هذه الشروط لأحد من العلماء جاز له أن يتصدى للتأويل، وحينئذ يستطيع الاضطلاع بالتأويل الصحيح الذى يزيل الإبهام أو التعارض عن النصوص الشرعية، أو ما يتوهم من تناقض بين العقل والنقل.

وهذا ما ينبه عليه الغزالى حين يقول: (من كثرت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول فى الأكثر بتأويلات قريبة)(٥).

---

(١) الرازى: أساس التقديس ص ٢١٩.
(٢) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ٢ ص ١٦٧.
(٣) المصدر السابق جـ ٢ ص ١٥٥.
(٤) الشعرانى: اليواقيت والجواهر جـ ١ ص ١٤٠.
(٥) الغزالى: قانون التأويل ص ١٠.

إما إذا افتقد الناظر فى التأويل هذه الشروط أو بعضها فإنه لا يجوز له أن يتعرض للتأويل لأنه معرض للخطأ، ذلك أنه إذا اشتغل بالتأويل غير المؤهل له فإنه يؤدى إلى الغلط والزيادة أو النقص من النص المراد فهمه (خاصة إذا خاض فى تأويلها من لم يكن له دُربة بطريق التوحيد ومعرفة الحق فيها)[١].

الشرط الثانى: خاص بالمعنيين الظاهر والمؤول:

ونقصد بهذا الشرط أن يكون الظاهر المراد تأويله محتملاً للتأويل، قابلاً له على جهة اللغة، وأن يكون المعنى المصروف إليه هذا الظاهر -أيضًا- مما يجوز فى اللغة، فلابد أن يكون كل من الظاهر والمؤول سائغين فى اللغة مستقيمين على قواعدها.

وإنما اشتُرط هذا الشرط فى التأويل (لأن الله تعالى خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرفه من معانيها)[٢].

وأيضًا: (فقد جاء الكتاب والسنة وكلام السلف باللسان العربى، ولا يجوز أن يراد بشئ منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، وإلا فيمكن لكل مبطل أن يفسر أى لفظ بأى معنى سنح له وإن لم يكن له أصل فى اللغة)[٣].

ويؤكد ابن رشد على هذا الشرط فى صحة التأويل وقبوله، فيذكر أن التأويل الصحيح المقبول هو: (إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى)[٤].

وعند المتكلمين:

نجد أنهم يهتمون بهذا الشرط اهتمامًا كبيرًا ويؤكدون على أهميته لصحة التأويل.

فالتأويل الصحيح -فى نظر المتكلمين- هو الذى يتوافق مع ما تعارف عليه العرب فى لغتهم.

---

(١) أبو بكر ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٢٤٦ بتحقيق د. عبد المعطى أمين قلعجى - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢ -دار الوعى- حلب.

(٢) الإمام الشافعى: الرسالة ص ٥٢.

(٣) ابن تيميه: مجموع الفتاوى جـ٦ ص ٣٦٠.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص ٣.

يقول القاضى عبد الجبار: (وهكذا طريقتنا فى سائر المتشابه أنه لابد من أن يكون له تأويل صحيح يخرج على مذهب العرب من غير تكلف ولا تعسف)[١].

ويقول البياضى من الماتريدية: إنه (يجوز البحث عن تأويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله وصفاته بشرط ألا يخرج عن مقتضى اللفظ لغةً)[٢].

ويقف إمام الحرمين من هذا الشرط موقفًا متشددًا حين يذكر أن المعنى الذى يؤول إليه الظاهر لابد وأن يكون من فصيح اللغة ومشهورها بعيدًا عن شاذها وركيكها، بل ويحكم على من أول الظاهر إلى معنى بعيد فى اللغة برد تأويله وبطلانه.

يقول إمام الحرمين: (الاحتكام إلى تأويل يتضمن صرف الكلام إلى وجه ركيك فى محل الظن غير سائغ)[٣].

ويرى الجوينى أن من فعل ذلك فتأويله مردود، فيقول: (مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصيحة، فقد لا يُتساهل فيه إلا فى مضايق القوافى وأوزان الشعر.

فإذا حمل حامل آية من كتاب الله أو لفظًا من الألفاظ رسول الله ﷺ على أمثال هذه المحامل، وأزال الظاهر الممكن اجراؤه لمذهب اعتقده فهذا لا يُقبل)[٤].

ويبين إمام الحرمين الخطورة العقدية المترتبة على حمل الألفاظ على الأوجه الركيكة، وهذه الخطورة تتمثل فى نسبة الشارع إلى الجهل بفصيح الكلام واختيار الركيك منه.

يقول الجوينى: (من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققه، ولا قافية مضيقة، جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض، وكلا الوجهين باطل)[٥].

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبوب التوحيد والعدل جـ ١٦ ص ٣٨٠.

(٢) البياضى: إشارات المرام ص ١٦٧.

(٣) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه جـ ١ ص ٣٥٨.

(٤) نفس المصدر السابق جـ ١ ص ٣٥٦.

(٥) البرهان فى أصول الفقه جـ ١ ص ٣٥٨.

إذن: من شروط التأويل الصحيح أن يكون متوافقًا مع قواعد اللغة وأصولها وأساليبها، سواء فى ذلك الظاهر المراد تأويله الذى لابد وأن يكون محتملاً للتأويل قابلاً له لغة.

وكذلك المعنى الذى أُول إليه هذا الظاهر، الذى لا بد وأن يكون جاريًا على فصيح اللغة ومشهورها، وأن ما خرج عن ذلك يكون مردودًا وغير مقبول.

الشرط الثالث: خاص بدليل التأويل:

ونعنى بهذا الشرط أن يكون هناك دليل قوى يعضد صرف اللفظ عن ظاهره إلى المعنى المؤول إليه، وخلو عملية التأويل من دليل قوى يشهد لها ويؤيدها يجعل التأويل مردودًا.

وقد أكد المتكلمون وغيرهم على ضرورة وجود هذا الدليل الذى يؤيد التأويل، وجعلوه الفاصل بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد.

فالذى يريد أن يؤول نصاً من النصوص الشرعية عليه شيئان يقول عنهما ابن تيمية: (والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ الذى ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر)[١].

ويشترط الشوكانى لكى يكون التأويل صحيحًا (أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حمل عليه)[٢].

ويقول ابن قدامة: (وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمل عليه، ثم إلى دليل صارف له)[٣].

فلا بد من وجود الدليل حتى يشهد لصحة التأويل.

وعند المتكلمين: نجد أنهم يشترطون وجود الدليل فى التأويل من وجهين:

الأول: أن يقوم الدليل على أن الظاهر المراد تأويله يتضمن محالاً إذا نسب إلى الله عز وجل، وفى هذا يقول الرازى: (إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز

---

(١) ابن تيمية: الإكليل: فى المتشابه والتأويل ص ٢٧.

(٢) الشوكانى: إرشاد الفحول جـ ٢ ص ٨.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر ص ١٥٨ - الطبعة الأولى سنة ١٤٠١ هـ -دار الكتاب العربى- بيروت.

إلا عند قيام الدليل القاطع أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله -تعالى- من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره)[١].

الثانى: أن يقوم الدليل على صحة المعنى الذى صرف إليه الظاهر، وفى هذا يقول إمام الحرمين: (ولا خلاف بين العالمين بالظواهر أن تأويلاتها لا تُقبل غير مقترنة بأدلة)[٢].

ويعتبر الآمدى الدليل شرط لصحة التأويل وقبوله، فبعد أن عرف الآمدى التأويل عمومًا قال: (وأما التأويل الصحيح المقبول فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده)[٣].

ومن المهم هنا: أن نشير إلى أن الدليل المشترط فى التاويل يجب أن يكون أقوى من دلالة اللفظ على المعنى الظاهر.

وإنما كان ذلك أمرًا مهمًا لأن: (الغرض من دليل التأويل هو أن يكون بحيث إذا انضم إلى حتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر وقُدما عليه، فما كان فى احتمال اللفظ من ضعف جُبر باعتبار قوة فى الدليل، وما كان فيه من قوة سومح بقدره من الدليل)[٤].

أى أنه لما كان الدليل مرجحًا ومصححًا للتأويل، وجب أن يكون قويًا لكى يحقق الغرض منه.

ويشير الزركشى إلى اشتراط الدليل وكونه أقوى من الظاهر فيقول: (يجب إجراء اللفظ على ظاهره دون مآله إلا بدليل يدل على خلاف الظاهر، وشرطه أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح أقوى من الظاهر، لأن القاعدة أن العمل بأقوى الظنين واجب)[٥].

---

(١) الرازى: أساس التقديس ص ٢٣٥.

(٢) إمام الحرمين: البرهان جـ ١ ص ٣٥٩.

(٣) الآمدى: الإحكام جـ ٣ ص ٥٩.

(٤) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٨٩ بتحقيق د. عبد الله التركى - الطبعة الثانية سنة ١٤٠١ -مؤسسة الرسالة- بيروت.

(٥) الزركشى: البحر المحيط فى أصول الفقه جـ ٣ ص ٢٧.

فالدليل شرط أساسى لصحة التأويل، ويشترط فى هذا الدليل أن يكون أقوى من دلالة الظاهر باعتباره مرجحًا لصرف اللفظ عن ظاهره.

وعند المتكلمين نجد أنهم يشترطون هذا الشرط:

فهم يؤكدون على أن دليل التأويل لابد أن يكون أظهر وأقوى من دليل الظاهر، فيقول إمام الحرمين: (إن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به فإن كان ظهور المؤول زائدًا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به)[١].

ويقول الآمدى وهو يذكر دليل التأويل: (وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحًا على ظهور اللفظ فى مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحًا لا يكون صارفًا ولا معمولاً به اتفاقًا، وإن كان مساويًا لظهور اللفظ فى الدليل من غير ترجيح فغايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية، وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل)[٢].

فالدليل الصارف للفظ عن ظاهره لابد وأن يكون أقوى من دلالة المعنى الظاهر لا أضعف منه ولا مساويًا له لأن المساوى لا يحصل به الترجيح بل يُبقى التردد قائمًا والاحتمال حاصلاً وهو ما لا يفيد فى التأويل.

ولكن: ما هو الدليل المعتبر الذى يمكن الاعتماد عليه فى التأويل؟

لقد بين الإمام الشافعى أنواع الأدلة التى يمكن الاعتماد عليها فى صرف النص عن ظاهره، فإن وجدت هذه الأدلة ساغ التأويل وقُبل، وإن فقدت بقى على ظاهره.

يقول الإمام الشافعى: (القرآن عربى، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرًا إلى باطن، ولا عامًا إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله تعالى فإن لم تكن فسنة رسول الله ﷺ تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاب ولا سنة)[٣].

---

(١) الجوينى: البرهان جـ ١ ص ٣٦٥.

(٢) الآمدى: الإحكام جـ ٣ ص ٥٣.

(٣) الإمام الشافعى: إختلاف الحديث مطبوع بهامش كتاب الام للأمام الشافعى جـ ٧ ص ٢٧ طبعة دار الشعب سنة ١٣٨٨ هـ.

فيمكننا أن نستفيد من هذا النص أن الأدلة التى يمكن الاعتماد عليها فى تصحيح التأويل وتأكيده هى:

نصوص الكتاب والسنة:

فالواجب فى تأويل النص القرآنى أو الحديث النبوى أن يشهد له نص آخر منهما بحيث يكون دليلاً على صحته.

يقول ابن حزم: (فالواجب ألا يحال نص عن ظاهره إلا بنص آخر صحيح مخبر انه على غير ظاهره، فنتبع فى ذلك بيان الله وبيان رسوله ﷺ)(١).

ويشير ابن حزم أيضًا إلى أنه (لا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرًا عن ظاهره لأن الله -تعالى- يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال -تعالى- ذامًا لقوم: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦].

ومن أحال نصًا عن ظاهره فى اللغة بغير برهان من آخر، أو إجماع، فقد أدعى أن النص لا بيان فيه وقد حرف كلام الله -تعالى- ووحيه إلى نبيه عن موضعه)(٢).

ويؤكد ابن تيميه على أنه لا يجوز أن يأتى فى نصوص الشرع كلام يراد به خلاف ظاهره (إلا وقد نصب دليل يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقليًا ظاهرًا أو سمعيًا ظاهرًا مثل الدلالات فى الكتاب والسنة التى تصرف بعض الظواهر)(٣).

وعلى هذا يمكن القول: إن (التأويل الذى يوافق ما دلت عليه النصوص الشرعية، وجاءت به السنة ويطابقها فهو التأويل الصحيح، والتأويل الذى يخالف ما دلت عليه النصوص الشرعية فهو التأويل الفاسد)(٤).

الإجماع:

وهو ما عبر عنه الإمام الشافعى آنفًا بقوله عن أدلة صرف اللفظ عن ظاهره إن منها: (إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سنة)(٥).

---

(١) ابن حزم: النبذة الكافية فى أحكام أصول الدين ص ٣٦ بتحقيق محمد أحمد عبد العزيز - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ - دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) ابن حزم: النبذة الكافية فى أصول الدين ص ٣٦.

(٣) ابن تيمية: الرسالة المدنية جـ ٦ ص ٣٦١ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) ابن القيم: الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٨٧.

(٥) الإمام الشافعى: اختلاف الحديث ص ٣٦.

وقال أيضًا: إن من أدلة صرف اللفظ عن ظاهره (قول عامة أهل العلم بأنها -أى الظواهر- على خاص دون عام أو باطن دون ظاهر)[١].

والواقع أن: الإجماع لما كان معتبرًا فى الفروع أى فى إثبات الأحكام الشرعية؛ فمن باب أولى أن يكون معتبرًا فى الأصول -وخاصة أصول الدين-[٢].

فإذا جاء التأويل وشهد إجماع العلماء على صحته كان صحيحًا مقبولاً، وإذا جاء مخالفًا لإجماع العلماء يكون فاسدًا مردودًا.

وقد أشار القاضى عبد الجبار إلى فساد التأويل الخارج عن الإجماع فقال: (وكل تأويل يكون بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى بخلاف فتوى المفتين)[٣].

القرينة:

وهى ما يقترن بالنص من قرائن لفظية أو حالية تؤيد صحة التأويل، ولذلك فمن واجب الناظر فى النصوص الشرعية أن (ينظر فى كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم نافع فى باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقًا)[٤].

ويقول الرازى عن أهمية القرينة فى الفهم الصحيح للنصوص: (إن النصوص المتشابهة دائما ما يقترن بها قرائن تدل على زوال الوهم الباطل)[٥].

ويقول الأسنوى: (يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان)[٦].

ومن أهم القرائن التى يحصل بها بيان النصوص وإفادة المعنى قرينة السياق، وقد مر بنا فى الباب الأول أهمية السياق وقيمته فى الإرشاد إلى تبيين المجملات، وتعيين المحتملات، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم.

---

(١) نفس المصدر: ص ٣٦.

(٢) التأويل عند الأصوليين ص ١٨٣.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤١.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ ٦ ص ١٨.

(٥) الرازى: أساس التقديس ص ٢٤٣

(٦) الأسنوى: نهاية السول فى شرح منهاج الأصول جـ ١ ص ١٩٤ - عالم الكتب بدون تاريخ.

ويشير الطبرى إلى أهمية قرينة السياق فى بيان معنى النص فيقول: (فتوجيه الكلام إلى ما كان نظيراً لما فى سياق الآية أولى من توجيهه إلى ما كان منعدلاً عنه)[١].

ويقول أيضًا: (فلا يجوز صرف الكلام عما هو فى سياقه إلى غيره)[٢].

ونستخلص من هذا: أنه لابد فى التأويل من دليل، وهذا الدليل لابد وأن يكون أقوى من دلالة الظاهر حتى يصح كونه مرجحًا للصرف عن الظاهر، وهذا الدليل يكون من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القرائن المحتفة بالنصوص.

وفى النهاية يمكن القول:

إن التأويل إذا توافرت فيه هذه الشروط السابقة من: أهلية الناظر فى النصوص القائم بعملية التأويل، ومن موافقة التأويل للغة، وجريانه على قوانينها وأساليبها، ومن وجود أدلة قوية تشهد لهذا التأويل شهادة معضدة ومرجحة للمعنى الذى أُول إليه الظاهر، فهنالك يكون التأويل صحيحًا مقبولاً.

أما إذا خلا التأويل من هذه الشروط أو بعضها، كأن يقوم بالتأويل من لم يستكمل الخصال المؤهلة للنظر فى النصوص، أو كان المعنى الظاهر غير محتمل للتأويل، أو كان المعنى المصروف إليه هذا الظاهر غير سائغ فى اللغة، أو لم تقم أدلة على التأويل، فهنالك يكون التأويل فاسداً مردوداً.

●●●

---

(١) تفسير الطبرى جـ ٦ ص ٩١.

(٢) نفس المصدر جـ ٩ ص ٣٨٩.

الفصل الرابع:

مجالات التأويل

تمهيد:

ليست النصوص الشرعية على درجة واحدة من الوضوح فى دلالتها على المراد منها بل فيها ما هو واضح ظاهر لا يحتاج عند سماعه إلى نظر وفكر بل يفهم المراد منها بمجرد سماعها، وهذه النصوص هى المحكم الذى لا يتطرق إليه التأويل ولا يعد مجالاً له.

ومن النصوص ما ليس على هذه الدرجة من الوضوح بل يكتنفه الغموض ويلفه الخفاء، وهذا هو المتشابه الذى ينقسم إلى قسمين:

- متشابه لا يعلمه إلا الله، وهذا لا مدخل للتأويل إليه.

- ومتشابه بسبب غموض عائد إلى اللغة سواء فى الألفاظ أو التراكيب أو المعانى أو الأساليب، وهذا النوع من المتشابه هو محل البحث وهو الذى لبعض الناس سبيل إلى معرفته وهم الراسخون فى العلم.

وقد اقتضت طبيعة البحث فى هذا الفصل أن ينقسم إلى مبحثين:

المبحث الأول: بيان معنى المحكم وكيف أنه ليس مجالاً للتأويل.

المبحث الثانى: بيان معنى المتشابه الذى هو مجال التأويل وبيان أقسامه وبيان حِكَم المتشابه وفوائده:

●●●

المبحث الأول:

المحـكم

تعريف المحكم لغة:

المحكم مأخوذ من الإحكام، وهو يدور في اللغة حول معنى المنع والإتقان مأخوذ من قول العرب: حكمْت وأحكمت وحكَّمت بمعنى منعت ورددت ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم[١].

والمحكم أيضًا مأخوذ من قول العرب: بناء محكم أي: متقن مأمون الانتقاض[٢] ويعرف المتكلمون المحُكم في اللغة بنفس تعريفات اللغويين له فيقول الرازى: (المحكم في اللغة من قول العرب: حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى: رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام تمنع الفرس عن الاضطراب، وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغى)[٣].

وفى الاصطلاح: نجد أن المعنى الاصطلاحى للمحكم يتفق مع معناه اللغوى، فالمحكم هو الآية أو النص المتقن الذى يمنع من الاشتباه والالتباس بحيث يفهم المراد منه بظاهره من دون حاجة إلى التأويل. يقول الطبرى: (المحكمات من آى الكتاب هن اللواتى قد أحكمت بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام ووعد ووعيد وثواب وعقاب وأمر وزجر ومثل وعظة وعبرة وما أشبه ذلك)[٤].

ويقول الزمخشرى عن الآيات المحكمة: إنها التى (أُحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، وهن أم الكتاب أى: أصله فتحمل المتشابهات عليها وترد إليها)[٥].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب جـ ١٢ ص ١٤٠.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ٢٦٣ وراجع القاموس المحيط جـ ١ ص ١٤١٦.

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢٠٣.

(٤) فسير الطبرى جـ ٦ ص ١٧٠.

(٥) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٢٥٥.

فالآيات المحكمة هى التى (أُحكمت فى الإبانة فإذا سمعها السامع لم يحتج إلى تأويلها لأنها ظاهرة بينة)(١) فهى واضحة لا التباس فيها ولا خفاء بل يفهم معناها بمجرد لفظها الظاهر.

معنى المحكم عند المتكلمين: لا تختلف نظرة المتكلمين لمعنى المحكم عن غيرهم فهم يرون أن المحكم من الآيات هو الآيات الواضحة الدلالة التى ليس لها تأويل أكثر مما يدل عليه ظاهرها، ويستوى فى هذا الفهم للمحكم المتكلمون من أهل السنة وغيرهم.

فمن متكلمى المعتزلة: نجد أبا بكر الأصم(٢) يذكر معنى المحكم من الآيات بأنه الواضح الجلى الذى لا خفاء فيه لمن يطلب معناه فيقول: (محكمات يعنى: حججًا واضحة لا حاجة لمن يتعمد إلى طلب معانيها كنحو ما أخبر الله - سبحانه - عن الأمم الماضية من عقابها، وكنحو ما أخبر عن مشركى العرب أنه خلقهم من النطفة، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبًا وما أشبه ذلك، فهذا كله محكم)(٣).

ويقول الإسكافى(٤) فى معنى الآيات المحكمات: (هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة)(٥).

ويذكر أبو القاسم الرسى(٦) معنى المحكم وأهميته فى كونه أصل الكتاب ومرجع

---

(١) الزجاج: معانى القرآن وأعرابه جـ ١ ص ٣٦٧ بتحقيق عبد الجليل عبده شلبى - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ عالم الكتب بيروت.

(٢) هو عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم فقيه معتزلى مفسر قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم وله كتاب فى التفسير وقال القاضى عبد الجبار كان جليل القدر يكاتبه السلطان توفى نحو سنة ٢٢٥ هـ. راجع فى ترجمته: الإعلام جـ ٣ ص ٣٢٣ والوافى بالوفيات جـ ٢٢ ص ١٤٠.

(٣) الإمام الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٤ بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ - مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

(٤) هو جعفر بن محمد بن عبد الله أبو القاسم بن جعفر الإسكافى أحد فضلاء المعتزلة ببغداد كان كاتبًا بليغًا رد إليه المعتصم أحد دواوينه وكان مقدمًا عنده يصغى إليه ويعظمه وهو أحد أئمة المعتزلة تنسب إليه طائفة الإسكافية وله مصنف فى الإمامة، توفى سنة ٢٤٠ هـ راجع فى ترجمته: الوانى بالوفيات جـ ٦ ص ٢٢١ والإعلام جـ ٢٠ ص ٦٨ ومعجم المؤلفين جـ ١٠ ص ٢٠٠.

(٥) الإمام الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٤.

(٦) هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن الحسن الحسنى الهاشمى الرسى أبو محمد، فقيه مشارك فى أصناف العلوم من تصانيفه: الرد على ابن المقفع - سياسة النفس - رسالة العدل والتوحيد، الناسخ والمنسوخ، رسالة فى الإمامة توفى سنة ٢٦٤. راجع فى ترجمته معجم المؤلفين جـ ٨ ص ٩١ الوافى بالوفيات جـ ٢١ ص ٩ والأعلام جـ ٣ ص ٢٠.

الآيات إلى هذا المحكم إذا التبس فهم معناها فيقول: (أصل الكتاب هو المحكم الذى لا اختلاف فيه، الذى لا يخرج تأويله مخالفًا لتنزيله، وفرع المحكم المتشابه وهو مردود إلى أصله الذى لا اختلاف فيه بين أهل التأويل)[١].

ومن أكثر المعتزلة الذين فصلوا القول فى هذه القضية القاضى عبد الجبار الذى يذكر قضية المحكم والمتشابه فى مواضع كثيرة من كتبه بل ويؤلف فيها مؤلفًا خاصًا يتحدث القاضى عبد الجبار عن المحكم فيذكر أنه: (ما أحكم المراد بظاهره)[٢] وهذا المحكم يجب حمل كل ما سواه عليه.

ويبين القاضى أيضًا معنى المحكم ومزيته فى الفهم فيقول: (إن المحكم إذا كان فى موضوع اللغة أو لمُضامّة القرينة لا يحتمل إلا الوجه الواحد فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل فى الحال على ما يدل عليه)[٣].

ويزيد القاضى عبد الجبار الأمر وضوحًا حين يذكر ان الآية أو النص إذا وقع على صفة معينة علم كونه محكمًا فيقول: (إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكمًا أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرمًا اكرمه وهذا بيّن فى اللغة)[٤].

ويذكر القاضى أن معنى أن الله - تعالى - أحكم المحكم من القرآن أى أنه: (جعله على صفة مخصوصة لكونه عليها تأثير فى المراد، وهذه الصفة التى تؤثر فى المراد هى أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد فى أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكمًا)[٥].

ويمثل القاضى للآيات المحكمة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١، ٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤].

ومن متكلمى أهل السنة: الذين تناولوا معنى المحكم الفخر الرازى الذى يفصل

---

(١) رسائل العدل والتوحيد جـ ١ ص ١٢٥ بتحقيق د. محمد عمارة.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠.

(٣) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٧.

(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ١٩.

(٥) نفس المصدر جـ ١ ص ١٩.

القول فى مسألة المحكم والمتشابه فيفرد فصلين فى «أساس التقديس» أحدهما بعنوان: وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه، والثانى بعنوان: الطريق الذى يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة[١] ويلفت الرازى النظر إلى صعوبة المسألة وكثرة خوض الناس فيها، ثم ينتهى إلى رأى فى المحكم يراه راجحًا وهو أن المحكم هو اللفظ الذى تكون دلالته على معناه راجحة أى أنه لا يحتمل غيرها[٢].

ويذكر الرازى أن المحكم يُعد أصلاً يجب أن يرجع إليه المتشابه.

ويذكر الرازى مثالاً للمحكم الذى يرُد إليه المتشابه فيقول: (ومن المتشابه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦] فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ردًا على الكفار فيما حكى عنهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨]

فالرازى يرى أن الآية الأولى من المتشابه الذى يحار العقل فى فهمه ويشكل معناه على الناظر فى هذه الآية وذلك لما فى الآية من نسبة الأمر بالفسوق إلى الله - تعالى - بينما الآية الأخرى واضحة الدلالة فى أن الله - تعالى - لا يأمر بالفحشاء.

فالآية الأولى تعتبر من المتشابه الذى لا يتضح معناه، بينما الآية الثانية تعتبر من المحكمات ذات المعنى الواضح فيجب جعل الآية الثانية - المحكمة - أصلاً للآية الأولى - المتشابهة -.

وهكذا فى كل آية يصعب فهمها أو يلتبس المراد منها على قارئها فهى متشابهة يجب ردها إلى الأصل من الآيات الواضحة الظاهرة وهى الآيات المحكمة.

ويذكر الإمام الماتريدى العديد من الأقوال فى المحكم فيرى أنه، ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام حتى لم يختلفوا فيه، وهو الواضح المبين الذى يعرفه كل أحد إذا نظر فيه)[٣].

---

(١) راجع الرازى: أساس التقديس ص ٢٠٢ و ص ٢٠٥ وما بعدهما.

(٢) لرازى: أساس التقديس ص ٢٠٣ وراجع له: مفاتيح الغيب جـ ٤ ص ١٠٦.

(٣) راجع الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٢ ص ٣٠٤ وما بعدها.

ومن متكلمى أهل السنة أيضاً: البيضاوى الذى يذكر معنى المحكم وأصالته بالنسبة إلى غيره فيقول: (محكمات: أحكمت عبارتها بأن حفظت من الإجمال والاحتمال، وهذه المحكمات هن أم الكتاب أى أصله الذى يرد إليها غيرها)[(١)].

وكذلك الجرجانى الذى يعرف المحكم بأنه: (ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير أى التخصيص والتأويل والنسخ، مأخوذ من قولهم: بناء محكم أى متقن، ذلك أن اللفظ إذا ظهر المرد منه فهو محكم)[(٢)].

وعند أهل الظاهر: نجد ابن حزم يذكر أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه والمحكم هو الواضح فيما يدل عليه مثل أدلة التوحيد وأدلة إثبات النبوة وآيات الأحكام وأخبار الأمم السابقة، فهذا كله من المحكم، يقول ابن حزم: (. . . فنظرنا فى القرآن وتدبرناه كما أمرنا - تعالى - فوجدناه جاء بأشياء منها: التوحيد وإلزامه فكان ذلك مما أمرنا باعتقاده والفكرة فيه فعلمنا أنه ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه، ومنها: صحة النبوة وإلزامنا الإيمان بها فعلمنا أن ذلك ليس من المشابه الذى نهينا عن تتبعه.

ومنها: الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوب إليها والمكروهة والمباحة.

ومنها: أخبار سالفة جاءت على معنى الوعظ لنا، وهى مما أمرنا بالاعتبارية بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾ [يوسف: ١١١] ومنها: وعد أمرنا وحضضنا على العمل لاستحقاقه، ووعيد حذرنا منه.

فلما علمنا أن كل ذلك ليس متشابهًا وعلمنا يقينًا أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه وأيقنا أن كل ما ذكرنا محكم علمنا يقينًا أن ما عدا ما ذكرنا هو المتشابه)[(٣)].

ثم يحصر ابن حزم المتشابه فى شيئين فقط وهما: الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور، والأقسام التى فى أوائل بعض السور، فيقول: (فلم نجد فى القرآن شيئًا غير ما ذكرنا حاشا الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور، وحاشا الأقسام التى فى أوائل بعض السور، فعلمنا يقينًا أن هذين النوعين هما المتشابه الذى نهينا عن اتباعه وعن

---

(١) البيضاوى: أنوار التنزيل جـ ١ ص ٣١٨.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص ٢٦٣.

(٣) بن حزم: الأحكام جـ ٢ ص ١٤٤.

ابتغاء تأويله، فحرام على كل مسلم أن يطلب معانى الحروف المقطعة الى فى أوائل السور مثل: ﴿الٓمٓ﴾ مثل: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ مثل: ﴿طسٓمٓ﴾ وغيرها.

وكذلك الأقسام التى فى أوائل السور مثل: ﴿والنَّجْمِ﴾ ومثل: ﴿وَالطُّورِ﴾ ومثل: ﴿وَالذَّارِيَاتِ﴾ وغيرها [١].

ومن أهل الظاهر أيضًا الذين يذكرون معنى المحكم ابن قدامة الذى يذكر معنى المحكم فيقول: (إن المحكم هو المعلوم معناه من عند الله) [٢].

وكذلك ابن تيمية الذى يحدد معنى الإحكام قائلا: (الإحكام هو الفصل والتمييز والفرق والتحديد الذى به يتحقق الشئ ويحصل إتقانه، ويدخل فيه معنى المنع) [٣].

وهذا التعريف للإحكام من ابن تيمية هو التعريف اللغوى السابق الذى أشرنا إليه سابقًا بأنه المنع والإتقاق.

وبناءً على هذا التعريف اللغوى يعرف ابن تيمية الآيات المحكمة قائلاً: (فالمحكم: المنزل من عند الله أحكمه الله أى فصله من الاشتباه بغيره، وفصل منه ما ليس منه) [٤].

ويمثل ابن تيميه للمحكم بأمثلة من الآيات التى تتضمن إثبات الوحدانية ونفى الشريك بالنسبة لله - تعالى -.

يقول ابن تيمية: (المحكم الذى لا اشتباه فيه مثل ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣] ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤] ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الفرقان: ٢] ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤] [٥].

---

(١) نفس المصدر جـ ٢ ص ١٤٤.

(٢) ابن قدامة: ذم التأويل ص ٣٨.

(٣) ابن تيمية: الإكليل فى المتشابه والتأويل ص ٤.

(٤) ابن تيمية: الإكليل ص ٤.

(٥) ين تيمية: الإكليل ص ٧.

ومن خلال هذه النصوص والأقوال السابقة للعلماء على اختلاف مذاهبهم يمكننا ملاحظة الآتى:

أولاً: يتفق الجميع على أن القرآن ينقسم إلى محكم ومتشابه، وأصل هذا التقسيم وارد فى القرآن ذاته حيث قال الله - تعالى - : ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ [آل عمران: ٧].

ثانيًا: ويتفقون كذلك على ان المحكم هو الجلى الظاهر الذى يدل على ما يدل عليه من دون لبس ولا اشتباه ولا خفاء، بحيث إذا سمعه السامع علم المراد منه من دون احتمال ولا حاجة إلى تأويل.

ثالثًا: المحكم من القرآن هو الأصل والمرجع الذى يجب أن يُرد إليه ويحمل عليه ما سواه، وهذا معنى قوله - تعالى - عن الآيات المحكمات: ﴿ **آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ** ﴾ أى: أصله المتقدم على غيره[(١)] الذى يرجع إليه عند الاشتباه[(٢)].

رابعًا: من أمثلة المحكم ما يلى:

لآيات الدالة على الوحدانية: من أظهر الآيات المحكمات فى القرآن الآيات الدالة على وحدانية الله - عز وجل -، وهذه الآيات الكثيرة فى القرآن ليست من المتشابه بل هى من المحكم الذى يفهم المراد منه بمجرد سماعه، وقد نبه ابن حزم منذ قليل على أن آيات الوحدانية محكمات[(٢)]، وكذلك القاضى عبد الجبار حين ذكر مثالاً للمحكم فذكر قوله تعالى: ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ﴾ [(٣)]، وكذلك ابن تيمية ذكر من أمثلة المحكمات آيات الوحدانية[(٤)] فإذا نظرنا إلى هذه الآيات الدالة على الوحدانية وجدنا أن تعريفات العلماء للمحكم ينطبق عليها تمامًا.

فقوله تعالى: ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ** ﴾ [الإخلاص: ١-٤] معناه: أن الله تعالى أحد أى لا ثانى معه، وهذا

---

(١) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٢ ص ٣٠٨.

(٢) تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٧.

(٣) راجع ابن حزم الأحكام جـ ٢ ص ١٤٤.

(٤) متشابه القرآن جـ ١ ص ١٩.

وصف بالوحدانية ونفى الشركاء، وهو الصمد الذى لا يحتاج إلى أحد بل الكل محتاج إليه، وهذا وصف بالغنى وهو لم يلد، وهذا نفى للشبه والمجانسة، وهو لم يولد، وهذا وصف بالقدم والأولية، وهو - تعالى - لم يكن له كفوًا أحد، وهذا تقرير لكل ما سبق وتأكيد له(١).

ويقول الرازى عن هذه السورة ووضوحها لمن يسمعها: قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ عرفك الله الوحدانية بالسمع وكفاك مؤونة النظر والاستدلال بالعقل)(٢).

ويؤكد الرازى على أنه ليست هذه السورة وحدها هى الواضحة الدلالة فى باب الوحدانية، بل كل آيات الوحدانية واضحة وصريحة فى إثباتها لوحدانية الله تعالى.

يقول الرازى: (إن الله قد صرح بكلمة ﴿ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ ﴾ [البقرة: ١٦٣] فى سبعة وثلاثين موضعًا من كتابه، وصرح بالوحدانية فى آيات كثيرة مثل: ﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ ومثل: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ وغيرها، وكل ذلك صريح فى الباب)(٣٥) أى واضح الدلالة على إثبات الوحدانية.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ١٦٣] واضحة الدلالة على إثبات الوحدانية لله بحيث لا يحتاج فهمها إلى أكثر من سماعها لُيستدل بها على أنه واحد ليس معه شريك لا فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال، وهذا معنى الواحد.

الآيات الدالة على نبوة نبينا وأنه خاتم الأنبياء:

اتفق المسلمون على أن محمداً رسول الله أرسله الله بالهدى ودين الحق(٤) والأدلة من القرآن كثيرة على ذلك وهذه الأدلة على إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ وأنه خاتم النبيين تعتبر من الآيات المحكمة التى تتضح دلالتها على مرادها بمجرد سماعها، ومن

(١) ابن تيمية: الإكليل ص ٤.

(٢) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٧ ص ٢٩٥.

(٣) الرازى مفاتيح الغيب جـ ١١ ص ٤.

(٤) راجع التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٥ ص ٢٥.

هذه الآيات قوله تعالى - : ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] فلا يلتبس على أحد من العقلاء أن معنى هذه الآية أن محمدًا رسول من عند الله أرسله ربه للناس، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان حتى قال ابن كثير فى تفسير هذه الآية: (يخبر الله تعالى أن محمدًا - صلوات الله - عليه رسوله حقًا بلا شك ولا ريب)[1].

وكذلك قوله تعالى إخبارًا عن ختم النبى محمد - ﷺ- للنبوة: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠] ومعنى الآية واضح فى أن النبى محمدًا - ﷺ- آخر الأنبياء لا نبى بعده[2].

ويقول الطاهر بن عاشور: (والآية نص فى أن محمدًا - ﷺ- خاتم النبين، وأنه لا نبى بعده فى البشر، لأن النبيين عام فخاتم النبيين هو خاتمهم فى صفة النبوة)[3].

ويذكر ابن كثير هذه الآية ثم يقول: (فهذه الآية نص أنه لا نبى بعده، وإذا كان لا نبى بعده فلا رسول بعده بطريق الأولى، لأن مقام الرساله أخص من مقام النبوة)[4].

آيات الوعد والوعيد: فالوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل، والوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل[5].

ومن ذلك وعد الله - تعالى - لأصحاب الأعمال الصالحة بالأجر فى الدنيا والآخرة، وكذلك وعيده لأصحاب المعاصى أو الكفر بالعقاب فى الدنيا والآخرة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] فهى واضحة الدلالة على أن كل إنسان يعمل عملاً من أعمال الخير مهما كان صغيرًا يجد ثوابه عند الله، ومن يعمل عملاً من أعمال الشر مهما كان صغيرًا يجد عقابه عند الله، وقد قال ابن عباس فى تفسيرها: (ليس من مؤمن ولا كافر

---

(١) تفسير ابن كثير جـ٧ ص ٣٦٠.

(٢) النسفى: مدارك التنزيل جـ٣ ص ١٣٣.

(٣) التحرير والتنوير جـ٢٢ ص ٤٥.

(٤) تفسير ابن كثير جـ٦ ص ٤٢٨.

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤ - ١٣٥.

عمل خيرًا أو شرًا إلا أراه الله إياه، فأما المؤمن فيغفر الله سيئاته ويثيبه بحسناته وأما الكافر فترد حسناته ويعذب بسيئاته)[١] فكل آية فيها وعد بثواب معين على عمل معين، أو فيها وعيد بعقاب معين على عمل معين تعد من محكم القرآن وواضحه.

آيات الأحكام: وهى التى أشار إليها ابن حزم منذ قليل بأنها آيات الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوبة والمكروهة، فهذه الآيات واضحة الدلالة على ما دلت عليه من الأحكام. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ [البقرة: ٤٣] فلا شك ان من يسمع هذه الآية لا يمكن أبدًا أن يلتبس عليه أن معناه الأمر بوجوب إقامة الصلاة، ووجوب إيتاء الزكاة، فالصلاة والزكاة فى هذه الآية هى المفروضة بقرينة إجماع الأمة على وجوب الأمر بها[٢]. ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٣٢] فالذى يسمع هذه الآية لا يشك أن مقصودها تحريم جريمة الزنا التى نهى الله عنها بصيغة عدم القرب التى تدل على أقل الملابسة، وفى هذا تأكيد ومبالغة عن شدة النهى عن هذه الفاحشة[٣].

وكذلك كل آية فيها حكم من الأحكام الشرعية فهى من المحكمات، بل إن الإمام الماتريدى ذكر أن محكم الكتاب هو الآيات المتضمنة للأحكام فقال: (قيل المحكمات هن ثلاث آيات من آخر سورة الإنعام من قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥١ - ١٥٣] ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴾ [الإسراء: ٣٧][٤] فهذه الآيات التى ذكرها الإمام الماتريدى فيها بعد الإيمان والتوحيد الكثير من الأحكام الشرعية مثل:

- الأمر بوجوب الإحسان إلى الوالدين.

- والنهى عن قتل الأولاد.

---

(١) تفسير الرازى جـ ١٧ ص ١٦٣.

(٢) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ١ ص ٧٠.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ١٥ ص ٩٠.

(٤) راجع الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٢ ص ٣٠٤.

- والنهى عن قربان الفواحش الظاهرة والباطنة.

- والنهى عن قتل النفس بغير حق.

- والنهى عن أكل مال اليتيم.

- والأمر بالعدل والأمانة فى الكيل والميزان.

- والأمر بالوفاء بعهد الله.

- والأمر باتباع صراط الله المستقيم وعدم الميل عنه إلى غيره من السبل.

فهذه الأحكام والأوامر الواردة فى سورة الأنعام واضحة الدلالة على المراد منها، ولا تحتاج إلى تفكير وتأمل لإدراك المقصود منها من أمر أو نهى، ولذلك فهى من محكمات الكتاب، وكذلك غيرها من الآيات المماثلة لها والتى ذكر الماتريدى منها آيات سورة الإسراء.

أخبار الأمم السابقة: وهذه الأخبار عن الأمم السابقة ساقها الله فى القرآن بقصد العظة والاعتبار عند سماعها وهى تفهم وتدرك بمجرد أن يسمعها السامع ولا تحتاج إلى نظر وتأمل وذلك فهى من محكمات القرآن.

ومن ذلك قوله تعالى عن بعض الأمم السابقة: ﴿**فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [العنكبوت: ٤٠].

فالآية واضحة الدلالة على أن هؤلاء الأقوام المعاقبين لما تركوا عبادة الله واستكبروا وعبدوا غير الله عاقبهم الله بسبب ذنوبهم، فمنهم من عوقب بالحاصب وهى ريح عاصفة فيها حجارة من نار، وهم قوم لوط، ومنهم من عوقب بالصيحة وهى هواء شديد متموج ينفذ إلى آذانهم فيهلكهم، وهم أهل مدين وأهل ثمود، ومنهم من عوقب بالخسف وهو الغمر فى التراب، وهو قارون، ومنهم من عوقب بالغرق فى الماء، وهم قوم نوح وآل فرعون(١).

---

(١) راجع: الزمخشرى: الكشاف جـ ٥ ص ٢١١ والرازى: مفاتيح الغيب جـ ١٢ ص ١٦٨.

وهذا العذاب والعقاب الذى نزل بهؤلاء المكذبين لم يكن ظلما من الله لهم بل هم الذين ظلموا أنفسهم حين تركوا عبادة الله الحق واتخذوا من دونه آلهة باطلة .

ولا شك أن فهم هذه الآية لا يحتاج إلى أكثر من سماعها ليدرك السامع المراد منها .

فهذه الأمثلة السابقة التى ذكرتها هى من المحكم الذى لا يتطرق إليه أى احتمال ولا أى لبس فى فهمه وإدراك معناه ومراده وبالتالى فهذا هو المحكم الذى لا يتطرق إليه التأويل ولا يعد مجالاً له .

وإذا كان القرآن ليس فيه إلا المحكم والمتشابه وثبت أن المحكم ليس مجالاً للتأويل فيكون المجال الأساسى للتأويل هو القسم الآخر من قسمى القرآن وهو المتشابه الذى سأذكره بالتفصيل فى الصفحات التالية :

●●●

المبحث الثاني:

المتشابه

أولاً: تعريف المتشابه

عند أهل اللغة: المتشابه في اللغة مأخوذ من التشابه والاشتباه، وهو يدور في اللغة حول معنى المماثلة والمشاكلة من جهة، وحول الالتباس من جهة أخرى، فيقال: تشابها واشتبها إذا أشبه كل واحد منهما الآخر، يقول ابن منظور: (الشِّبْهَ والشَّبْه والشبيه المثل والجمع أشباه، وأشبه الشيءُ الشيءَ أي: ماثله)(١).

ويقول الزمخشري: (اشتبهت الأمور وتشابهت التبست لإشباه بعضها بعضًا، وشبه عليه الأمر لبس عليه، وإياك والمشبهات أي الأمور المشكلات)(٢).

وعند المتكلمين: نجد أنهم يذكرون نفس التعريف اللغوي للمتشابه فيقولون عنه: (هو أن يكون أحد الشيئين مشابهًا للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠] وقال: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨] ومنه: اشتبه الأمران إذا لم يفرق بينهما)(٣).

تعريف المتشابه اصطلاحًا: تعددت تعريفات العلماء للمتشابه وإن كانت في معظمها ترجع إلى المعنى اللغوي، ومن هذه التعريفات ما يلي: -

قيل: (المتشابهات هي التي فيها نظر وتحتاج إلى تأويل، ويظهر فيها ببادئ النظر إما تعارض مع أخرى أو مع العقل)(٤)، وقيل: (المتشابه من الآيات ما احتمل من التأويل أوجهًا)(٥)، ويذكر الشريف الرضي أن (الآيات المتشابهة هي التي يُستعمل فيها النظر،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب جـ ١٣ ص ٥٠٣ وراجع ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ٣ ص ٢٤٣ والقاموس المحيط جـ ٣ ص ١٧٠.

(٢) الزمخشري: أساس البلاغة ص ٣١٨.

(٣) الرازي: أساس التقديس ص ٢٠٣.

(٤) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ١ ص ٣٧٨.

(٥) الطبري: جامع البيان جـ ٦ ص ١٧٧.

ويعمل فيها الفكر، ويتفاضل العلماء في استفتاح مبهمها واستنطاق معجمها)[١]. أى أنها آيات غامضة المعنى تحتاج إلى مزيد من الفكر والنظر حتى يفهم المراد منها بخلاف الآيات المحكمة التى يفهم مرادها بمجرد سماعها، ويقول الراغب الأصفهانى: (والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى، وقيل المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده)[٢].

وعند المتكلمين: كما عرف المتكلمون المحكم من قبل فإنهم يعرفون المتشابه كذلك.

فعند متكلمى المعتزلة: يعرفون الآيات المتشابهة بأنها تلك (الآيات التى يحتمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة)[٣]، أى أن لها تاويلات ومعانى كثيرة بخلاف الآيات المحكمة التى تحتمل وجهًا واحدًا، ويعرفها الزمخشرى قائلاً: (المشتبهات: المحتملات)[٤]، ويعرف القاضى عبد الجبار الآيات المتشابهة بأنها: (التى يحتاج عند سماعها إلى فكر مبتدأ ونظر متجدد ليحملها على الوجه الذى يطابق المحكم أو دليل العقل)[٥]، ويقول أيضًا: (المتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج إلى قرينة إما سمعية وإما عقلية)[٦].

وعند متكلمى أهل السنة: نجد الإمام الماتريدى يعرف المتشابه بأنه: (المبهم الذى يعرف عند البحث والطلب)[٧].

ويعرفه الرازى بأنه: (ما كانت دلالة اللفظ فيه غير راجحة، وسمى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل فيه)[٨]، وكذلك القاضى البيضاوى الذى يفسر قوله تعالى: ﴿ **وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ [آل عمران: ٧] قائلا: (متشابهات أى: محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو لمخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر)[٩].

وكذلك أبو البركات النسفى الذى يقول: (المتشابهات: المحتملات التى لا تحتمل وجهًا واحدًا من التأويل)[١٠].

---

(١) الشريف الرضى: المجازات النبوية ص ٤٩.
(٢) الراغب: المفردات ص ٢٥٥.
(٣) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٤.
(٤) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٥٥.
(٥) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٧.
(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠.
(٧) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ ٢ ص ٣٠٤.
(٨) الرازى: أساس التقديس ص ٢٠٣.
(٩) لبيضاوى: أنوار التنزيل جـ ١ ص ٣١٨.
(١٠) النسفى: مدارك التنزيل جـ ١ ص ١٤٦.

ويرى النسفى أن هذه الآيات المتشابهة يجب أن ترد إلى الآيات المحكمة، ويذكر فى ذلك المثال التالى:

قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: (الاستواء يكون بمعنى الجلوس وبمعنى القدرة والاستيلاء، ولا يجوز الأول على الله - تعالى - بدليل المحكم وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١][(١)].

أى أن الاستواء من المتشابه لأنه يحتمل أوجهًا من التأويل منها: الجلوس، ولكن تفسير الاستواء بمعنى الجلوس لا يليق بالله تعالى لما ثبت فى الآيات المحكمة أنه - تعالى - ليس كمثله شئ أى لا يجوز عليه الجلوس الذى يجوز على غيره، فلا يفسر الاستواء بالجلوس لأن المحكم يدل على خلافه، فيحمل على معنى من المعانى الأخرى التى تليق به - تعالى - وتتفق مع المحكم من الآيات.

ثانيًا: أقسام المتشابه: يمكن تقسيم المتشابه إلى قسمين:

الأول: المتشابه الذى استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدًا، وذلك مثل وقت قيام الساعة وأحوال اليوم الآخر، وكذلك الحروف المقطعة والأقسام فى أوائل بعض سور القرآن.

وهذا النوع من المتشابه يمكن أن نطلق عليه: المتشابه الحقيقى لأنه ليس فى مقدور أحد أن يصل إلى حقيقته فمعرفته غير ممكنة لنا، ولذلك تبقى دلالته غامضة لا يعلمها إلا الله.

وهذا القسم من المتشابه هو الذى ذم الله - تعالى - من يطلب تأويله ووصفه بأنه زائغ القلب مبتغى الفتنة، لأن هذا النوع لا يعلمه إلا الله، وقد حجب الله علمه عن سائر خلقه.

الثانى: المتشابه الذى جعل الله تعالى لبعض عباده الراسخين فى العلم سبيلاً إلى معرفته، وهذا النوع يمكن أن نسميه المتشابه النسبى لإنه وإن كان غامضًا مشكلاً بالنسبة إلى بعض الناس فهو ممكن العلم والمعرفة بالنسبة إلى بعض آخر منهم.

---

(١) راجع النسفى مدارك التنزيل جـ ١ ص ١٤٦.

وهذا النوع من المتشابه يرجع فى مجمله إلى الغموض فى اللغة وألفاظها واشتراك المعانى واختلاف الأساليب، ولذلك فهذا النوع ممكن المعرفه لمن أتقن اللغة وعلومها وعض فيها بضرس قاطع كما مر فى شروط من يتصدى للتأويل(١).

ومن الواضح أن مجال التأويل هو هذا القسم من المتشابه - النسبى - وليس النوع الأول - الحقيقى - وذلك لأن النص الذى اشتبه المراد منه بسبب غموض اللغة واختلاف الأساليب وتقارب المعانى يمكن معرفته عند تدقيق النظر فى معانى الألفاظ والأساليب والتراكيب اللغوية، وفى هذا يقول الزركشى: (أن المعانى إذا دقت تداخلت وتشابهت عند من لا علم له بها، كالأشجار إذا تقارب بعضها من بعض تداخلت أمثالها واشتبهت على من لم يمعن النظر فى البحث عن منبعث كل فن منها، فإن معانى القرآن العزيز قد تتقارب ويتقدم الخطاب بعضه على بعض أو يتأخر بعضه عن بعض لحكمة الله فى ترتيب الخطاب فتشتبك المعانى وتشكل إلا على أولى الألباب، فيقال فى هذا الفن متشابه بعضه ببعض)(٢).

إذن هذا النوع من المتشابه العائد إلى اللغة هو المجال الأساسى للتأويل ويمكن معرفة المراد من عن طريق التبحر فى اللغة وإتقان علومها المختلفة.

وأهم ميدان ومثال على هذا النوع من المتشابه هو الآيات والنصوص الموهمة للتشبيه المتعلقة بصفات الله - تعالى -، لأن هذه النصوص دائما ما يقع الاختلاف فى فهم معانيها بسبب اشتراك ألفاظها وتعدد معانيها، وقد كان هذا الاشتراك وتعدد المعانى للفظة الواحدة من أسباب التشابه بل كان من أهم أسباب وقوع الإختلاف بين المسلمين(٣).

ومن أمثلة هذا النوع من المتشابه ما يلى:

يمكن أن نمثل لهذا النوع بكل نص من النصوص المتشابه الواردة فى صفات الله تعالى وقد سبق منذ قليل أن ذكر أبو البركات النسفى مثالاً للمتشابه بمسألة الاستواء.

---

(١) راجع: الطبرى: جامع البيان جـ ٦ ص ١٩٧ والسيوطى: الاتقان جـ ٣ ص ٦.

(٢) لزركشى: البرهان جـ ٢ ص ٧٠.

(٣) راجع: البطليوسى: التنبيه على الأسباب التى أوجبت الأختلاف بين المسلمين ص ١٠٧ بتحقيق د. أحمد كحيل و د. حمزة النشرتى - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨ دار الاعتصام.

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا: لفظة اليد:

فاليد تدل على معانى عدة منها الجارحة ومنها النعمة ومنها القوة والقدرة، وهذه المعانى المشتركة للفظة اليد يقع الالتباس والتشابه فيها ولا يظهر المراد منها من أول وهلة بل تحتاج إلى فكر ونظر.

فمثلاً إذا نسبت اليد إلى الله - تعالى - كما فى قوله - تعالى -: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح: ١٠] يتوقف العقل فى بيان معناها وذلك لتعدد المعانى التى تدل عليها هذه الكلمة التى تعد من المتشابه، ولكن لما ثبت فى المحكم من القرآن أن الله - تعالى - ليس كمثله شئ فإنه لا يجوز نسبة اليد بمعنى الجارحة إليه - تعالى -، ولكن يُنسب من هذه المعانى المشتركة إليه - تعالى - ما يليق به وتحتمله اللغة ويشهد له المحكم من الآيات.

وكذلك لفظ العين يشترك بين معانى كثيرة منها: الباصرة ومنها عين الماء ومنها الجاسوس ومنها الرعاية والحفظ(١).

فإذا نسبت العين إلى الله تعالى كما فى قوله تعالى ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي**﴾ [طه: ٣٩] فإنه يشتبه المراد منها هنا، ولكن لا يجوز نسبة العين بمعنى الجارحة المبصرة إلى الله - تعالى - لما ثبت فى المحكم أنه ليس كمثله شئ، ولذلك فيجب أن يحمل لفظ العين المنسوب إلى الله على معنى لغوى يليق به تعالى ولا يتعارض مع محكم الكتاب الذى هو الأصل.

وسيأتى فى الفصل الأول من الباب القادم مزيد شرح وتوضيح مفصل لهذه الأمثلة وغيرها تعالى.

ولكننى أردت هنا أن أوضح أمرين:

أولهما: أن هذا النوع من المتشابه - النسبى - هو مجال التأويل ومثاله الأبرز هو نصوص صفات الله تعالى.

---

(١) الزمخشرى: أساس البلاغة ص ٧١١ وراجع لسان العرب جـ ١٥ ص ٤٢٢.

ثانيهما: أن هذا النوع من المتشابه ممكن الفهم لمن أتقن اللغة وعلومها وأنه يجب رد هذا النوع من المتشابه إلى المحكم.

ثالثًا: الحكمة من اشتمال القرآن على المتشابه:

قد ذكر المتكلمون حكمًا كثيرة لاشتمال القرآن على المتشابه، ويمكن ذكر أهم هذه الحكم فيما يلى:

الأول: (أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب، قال - تعالى -: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ**﴾ [آل عمران: ١٤٢](١) وفى هذا يقول الزركشى إن القرآن يشتمل على المتشابه (ليحث العلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائق معانية، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب، فلو كان القرآن كله محكمًا لا يحتاج إلى تأويل لسقطت المحنة وبطل التفاضل واستوت المنازل ولم يفعل الله ذلك، بل جعل بعضه محكمًا ليكون أصلاً للرجوع إليه، وبعضه متشابهًا يحتاج إلى الاستنباط والإستخراج ورده إلى المحكم ليستحق بذلك الثواب)(٢).

فالمتشابه لما كان غامضًا يحتاج إلى جهد ومشقة ومزيد فكر ونظر لمعرفة معناه كان الفاعل لذلك أفضل من غيره وبالتالى فهو أكثر ثوابًا.

الثانى: (أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم، وحيئذ يتخلص من ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة، أما لو كان كله محكمًا لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية وحيئذ يبقى فى الجهل والتقليد)(٣).

فالناظر فى القرآن حين يرى فيه المتشابه الذى لا يظهر المراد منه بسهولة فإنه يحتاج إلى مزيد من النظر والفحص والتأمل والاستدلال حتى يتبين المراد منه فيزداد طمأنينه إلى معتقده وقوة فى إيقانه(٤).

---

(١) الرازى: أساس التقديس ص ٢١٨.

(٢) الزركشى: البرهان جـ ٢ ص ٢٩٣.

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢١٩.

(٤) لزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٢٥٥.

ويقول القاضى عبد الجبار إن من حكم وجود المتشابه أن معرفتها تؤدى إلى النظر وترك التقليد (وكل أمر يبعث على النظر ويصرف عن التقليد فهو أولى فى الحكمة مما الأقرب فيه أنه يدعو إلى التقليد، وإنزاله - عز وجل - القرآن محكمًا ومتشابهًا هو أقرب إلى ذلك من وجوه فيجب أن يكون حسنًا فى الحكمة وأن يكون أولى من أن يجعله كله محكمًا)[١].

وإيضًا فإن (السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض فى الظاهر فيلجئه ذلك إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل فيعلم عند ذلك أن الحق فى المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته)[٢].

الثالث: (لو كان القرآن كله محكمًا لما كان مطابقًا إلا لمذهب واحد، فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلاً لكل ما سواه من المذاهب وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به، أما لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع كل صاحب مذهب أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤكيد مقالته، وحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد فى التأويل كل صاحب مذهب، وإذا بالغوا فى ذلك التأويل صارت المحكمات مفسره للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله فيصل إلى الحق)[٣].

الرابع: (أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر فى تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم إصول الفقه، ومعرفة طرق الترجيحات، ولو لم يكن القرآن مشتملاً على هذه المتشابهات لم يفتقر إلى شئ من ذلك)[٤].

فإذا كانت طبيعة المتشابه هى الغموض والالتباس فإن الناظر فيه (يحوج إلى مذاكرة العلماء ومباحثتهم ومسائلتهم مما يحتاج إليه المباحثة كان ذلك أقرب إلى أن

---

(١) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر: ص ٢٥.

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢١٨.

(٤) نفس المصدر: ٢١٨.

يقف على ما كلف من معرفة الله - تعالى - وكل أمر أدى إلى ما يؤدى إلى معرفة الله فهو أولى)[١].

الخامس: وهو أقوى وجوه الحكمة من المتشابه - كما يرى الرازى - (أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبو فى أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام فى أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع فى التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ تدل على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه ويكون ذلك مخلوطاً بالحق الصريح.

فما يخاطبون به فى أول الأمر هو المتشابه، وما يكشف لهم فى آخر الأمر هو المحكم)[٢] الذى يُحمل ذلك المتشابه عليه.

وهذه الأوجه السابقة تدل على أهمية المتشابه من جهة كونه داعيًا إلى إعمال العقل وتعلم العلوم الكثيرة وخاصة اللغوية منها، وكذلك كونه سببًا فى نظر أصحاب المذاهب المختلفة فيه.

ومن جهة أخرى: تدل هذه الأوجه على احتياج المتشابه إلى التأويل لبيان المراد منه لما كان غامضًا خافيًا، وهذا يؤيد أن هذا المتشابه هو المجال الأساسى للتأويل كما اتضح من قبل.

وفى النهاية يمكن القول: إنه ليس كل آيات القرآن تحتاج إلى تأويل بل من الآيات ما هو ظاهر جلى يتضح المراد منه بمجرد قراءته أو سماعه وذلك مثل آيات الأحكام والوعد والوعيد وغيرها وهذا النوع هو ما يسمى بالمحكم، وهو ما تتضح دلالته ويظهر مراده فيما يدل عليه وهذا المحكم لا يتطرق إليه التأويل.

ومن الآيات ما يلفه الخفاء ويكتنفه الالتباس، وهذا هو المتشابه الذى ربما يكون لا علم لأحد من الناس به ولا بمعناه فيبقى متشابهًا لا يعلمه إلا الله تعالى وذلك كالحروف

---

(١) متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٥ وراجع الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٢٥٥.

(٢) أساس التقديس ص ٢١٩.

المقطعة فى أوائل بعض سور القرآن ووقت قيام الساعة ونحو ذلك من الأمور التى استأثر الله بعلمها، وهذا النوع من المتشابه لا يدخله التأويل أيضًا.

والنوع الآخر من المتشابه الذى يكون غموضه وإشكاله راجع إلى اللغة كأن تكون بعض الآيات واردة بلفظ المجاز أو تكون بعض الألفاظ مشتركة بين أكثر من حقيقة أو تكون بعض المعانى ملتبسة لا تظهر إلا بعد فحص ونظر وتدقيق فهذا هو المتشابه الذى يعلمه بعض الناس من الراسخين فى العلم، وهذا المتشابه هو مجال التأويل، وأبرز مثال له هو النصوص الموهمة للتشبيه المتعلقة بصفات البارى - تعالى -.

●●●



الباب الثالث

نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى على المسائل العقدية

الفصل الأول:

نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى على مسائل الإلهيات

تمهيد:

استعمل المتكلمون المعنى اللغوى بجانبيه الحقيقى والمجازى فى بحثهم للمسائل العقدية فى مختلف أبواب علم الكلام.

وسنبدأ بعرض بعض النماذج التطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى باب الإلهيات.

وسنعرض فى هذا الفصل لثلاثة نماذج من خلال ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: الصفات الإلهية: التى هى أكثر النماذج وضوحًا فى بيان أثر المعنى اللغوى، والتى تعد هى المجال الأساسى للتأويل.

المبحث الثانى: مسالة رؤية الله -تعالى- والتى وقع الخلاف فيها بين أهل السنة ومخالفيهم، وكان المعنى اللغوى ذا أثر كبير فى فهمها عند الفريقين.

المبحث الثالث: مسألة أفعال العباد. والتى لعبت فيها المعانى اللغوية دورًا كبيرًا وشكلت الفهم الخاص لكل فريق من المختلفين فى هذه المسألة: -

المبحث الأول: الصفات الإلهية

أولاً: صفة الاستواء:

وردت نسبة الاستواء إلى الله -تعالى- فى سبعة مواضع[١] فى القرآن الكريم، ومن هذه المواضع قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥].

وكذلك وردت نسبة الاستواء إليه تعالى فى أحاديث كثيرة[٢] من السنة النبوية،

---

(١) وهذه المواضع بحسب ترتيب المصحف هى: سورة الأعراف الآية ٥٤، سورة يونس الآية ٣، سورة الرعد الآية ٢، سورة طه الآية ٥، سورة الفرقان الآية ٥٩، سورة السجدة الآية ٤، سورة الحديد الآية٤.

(٢) قام الحافظ الذهبى بذكر كثير من الآيات والأحاديث الواردة فى العلو والاستواء أنظر له: العلو للعلى الغفار ص ٦ وما بعدها بتحقيق: أشرف عبد المقصود الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥ مكتبة أضواء السلف - الرياض.

ومن هذه الأحاديث المصرحة بالاستواء: عن أبى رُزين العقيلى قال: (قلت يا رسول الله: أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال كان فى عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش ثم استوى عليه)[١].

وسوف أقوم بعرض المعانى اللغوية للاستواء ثم أذكر موقف المتكلمين فى هذه الصفة ومدى اعتمادهم على المعنى اللغوى الحقيقى أو المجازى فى فهمها:

المعانى اللغوية للاستواء: إن الناظر فى كتب اللغة العربية ومعاجمها ليجد للاستواء تفسيرات كثيرة ومتعددة، فالاستواء يُعد من المشترك اللفظى الذى يتحد لفظه ويتعدد معناه، ومن أشهر معانى الاستواء فى اللغة ما يلى: -

- الاستواء هو الاستقرار: يفسر الاستواء بمعنى الاستقرار فيقال: (استوى على كذا أو فوقه بمعنى استقر وثبت)[٢] ومنه قوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣].

وقال الأخفش: (استوى فوق ظهر دابته أى استقر)[٣]، وقال الجوهرى: (استوى على دابته: علا واستقر)[٤].

- الاستواء هو العلو والارتفاع: فيقال: استوى أى علا، واستويت فوق ظهر الدابة أى علوته[٥]. واستوى على كذا أو فوقه علا وصعد[٦].

وقال الكفوى فى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] أى: ارتفعت وعلوت[٧].

---

(١) هذا الحديث رواه الأمام أحمد فى مسنده جـ ٧ ص٢٥ ورواه الطبرانى فى المعجم الكبير جـ ١٥ ص ١٤٢ ورواه الترمذى فى سننه جـ ٤ ص ٣٥١ وهذا اللفظ للبيهقى وصححه الترمذى مرة وحسنه مرة راجع تهذيب سنن أبى داود جـ ٢ ص ٣٨١.

(٢) المعجم الوسيط جـ ١ ص ٩٦٧.

(٣) لسان العرب جـ ١٤ ص ٤٠٨.

(٤) الجوهرى: الصحاح فى اللغة جـ ٨ ص ٧٤.

(٥) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٤ ص ٣٤٠.

(٦) المعجم الوسيط جـ ١ ص ٩٦٧.

(٧) الكفوى: الكليات ص ١٥٠.

- الاستواء هو الإقبال على الشئ والقصد إليه: وذلك كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فصلت: ١١] قيل: معنى استوى إلى السماء: أقبل عليها، كما تقول كان فلان مقبلاً على فلان ثم استوى إلىّ يشاتمنى واستوى علىّ يشاتمنى بمعنى: أقبل إلىّ وعلىّ[١].

وقال ابن منظور: (الاستواء: الإقبال على الشئ)[٢] وقال الرازى: (استوى إلى السماء قصد إليها)[٣].

- الاستواء هو التمام والانتهاء من فعل الشئ: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ١٤] فعلى معنى هذا يكون استوى على العرش أى أتم الخلق[٤]، وقيل إن على من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩] بمعنى إلى فالمراد على هذا: انتهى إلى العرش أى فيما يتعلق بالعرش لأنه خلق الخلق شيئًا بعد شئ[٥].

ويقال: استوى الرجل إذا انتهى شبابه[٦].

- الاستواء هو القعود والقيام: يقال: كان الرجل قائما فاستوى قاعداً، وكان قاعداً فاستوى جالسًا، والكل فى كلام العرب جائز[٧].

- الاستواء هو التملك: يقال: استوى على سرير الملك كناية عن التملك وإن لم يجلس عليه[٨] وقريب من هذا يقال: استوت الممالك لفلان إذا أطاعه أهل البلاد[٩].

الاستواء هو الاعتدال والاستقامة: يقول أبو البقاء الكفوى: (إن الاستواء إذا لم يتعد بإلى كان بمعنى الاعتدال والاستقامة)[١٠].

---

(١) تفسير الطبرى جـ ١ ص ٤٢٨.
(٢) لسان العرب جـ ١٤ ص ٤٠٨.
(٣) أبو بكر الرازى: مختار الصحاح ص ٣٢٦.
(٤) ابن حجر: فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦.
(٥) فتح البارى: جـ ١٣ ص ٤٠٦.
(٦) الجوهرى: الصحاح جـ ١ ص ٣٤١.
(٧) لسان العرب: جـ ١٤ ص ٤٠٨.
(٨) الفيومى: المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير جـ ١ ص ٢٩٨ - دار الكتب العلمية بدون تاريخ.
(٩) فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦.
(١٠) الكفوى: الكليات ص ١٥٠.

- الاستواء هو الاستيلاء والاحتياز والظهور: ذكر ذلك الطبرى فى معانى الاستواء فقال: (ومنها الاحتياز والاستيلاء، كقولهم استوى فلان على المملكة بمعنى احتوى عليها وحازها)(١).

وقال ابن القطاع: (استوى: استولى وظهر)(٢) وكذلك قال الجوهرى: استوى: استولى وظهر)(٣) وقال أبو حيان الأندلسى: (استوى بمعنى استولى)(٤).

هذه هى أهم وأشهر المعانى اللغوية للاستواء وقد اتضح لنا تعدد معانيها وتنوع تفسيراتها كلفظة لغوية مجردة عن النسبة لله -تعالى-، فإذا نسبناها إلى الله تعالى وتحدثنا عنها كصفة من صفاته كما ورد فى القرآن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] فإننا نجد كل فريق من المتكلمين يعتمد على بعض هذه المعانى اللغوية ليؤيد وجهة نظره كل حسب منهجه فى فهم الألفاظ الواردة فى صفات الله -تعالى- وهذا ما سأتناوله فيما يلى:

موقف المتكلمين من صفة الاستواء: يتفق المتكلمون على اختلاف مناهجهم على إثبات صفة الاستواء لله -تعالى- ويستدلون بنفس الأدلة الواردة فى القرآن والحديث على إثبات هذه الصفة لله تعالى، ولكنهم يختلفون فى فهم معنى الاستواء المنسوب لله -تعالى-، ومرد هذا الاختلاف هو تعدد المعانى اللغوية للاستواء.

أولاً: أهل الظاهر: يرى أهل الظاهر فى النصوص الوارده فى إثبات صفة الاستواء -كما فى غيرها من نصوص الآيات المتشابهة- أنه يجب الإيمان بها على ظاهرها من دون تكييف ولا تمثيل، والوقوف عندما يفيده ظاهر اللفظ فى اللغة دون اللجوء إلى التأويل، ويقررون أن الواجب فى باب الصفات (أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، وما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث)(٥).

---

(١) الطبرى: جامع البيان جـ ١ ص ٤٢٨.
(٢) ابن القطاع: كتاب الأفعال جـ ٢ ص ١٦٣.
(٣) الجوهرى: الصحاح جـ ١ ص ٣٤١.
(٤) البحر المحيط فى التفسير جـ ٥ ص ٣٥٨.
(٥) ابن تيمية الفتوى الحموية ص ١٨.

ويذكر الحافظ ابن حجر عن كثير من الأئمة كالأوزاعى ومالك والثورى والليث بن سعد وغيرهم أنهم سئلوا عن النصوص التى فيها صفات الله -تعالى- فقالوا: أمرُّوها كما جاءت بلا كيف(١).

وفيما يخص الاستواء يستدل أهل الظاهر بالرواية المشهورة عن الإمام مالك بن أنس - رحمه الله - حين جاءه رجل فقال يا أبا عبد الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى، فأطرق الإمام مالك وعلاه الرحضاء - أى العرق - وانتظر الناس ما يقوله الإمام مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإنى لأخاف أن تكون ضالاً ثم أمر به فأُخرج)(٢).

ويستدلون -أيضًا- بما روى عن أم سلمة - رضى الله عنها - فى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر)(٣).

وبناءً على ذلك يرى أهل الظاهر أن الاستواء الوارد فى نصوص القرآن والسنة معناه: أن الله مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ويختص به(٤).

ويرى الشوكانى (أن السلامة والنجاة إمرار ذلك على الظاهر والإذعان بأن الاستواء والكون على ما نطق به الكتاب والسنة من دون تكييف ولا تكلف ولا قيل ولا قال)(٥).

إلى هذا الحد نرى أن هذا الفريق من أهل الظاهر يوجب فهم النصوص الواردة فى الاستواء -وغيره- كما جاءت بدون تعرض لتفسير معناها، بيد أننا وجدنا من أهل الظاهر من يفسر الاستواء على بعض معانيه اللغوية ويحمل هذه الصفة عليه.

فالأمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - (كان يقول فى معنى الاستواء هو: العلو والارتفاع ولم يزل الله عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق عرشه فهو فوق كل شئ وهو العالى

(١) ابن حجر: فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٧.
(٢) أبو سعيد الدارمى: الرد على الجهمية ص ٢١٢ ضمن مجموعة عقائد السلف.
(٣) ابن بطة العكبرى: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية جـ ٣ ص ١٥١.
(٤) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى ص ١٩.
(٥) الشوكانى: التحف فى مذاهب السلف ص ٧٨ - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٨ دار الهجرة - بيروت.

على كل شئ، وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى أى عليه علا)(١).

وكذلك ابن حزم اختار معنى من المعانى اللغوية للاستواء وفسره به، فبعد أن ذكر ابن حزم بعض المعانى التى فسر بها الناس الاستواء مثل: الاستقرار والاستيلاء ونفى الإعوجاج، وحكم على هذه المعانى بالبطلان اختار هو معنى لغويًا للاستواء وهو الانتهاء.

يقول ابن حزم: (إن معنى قوله تعالى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ أنه فعل فعله فى العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شئ. . . . وأنه -أى العرش- نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلفه خلاء ولا ملاء)(٢).

ويعضد ابن حزم المعنى الذى اختاره للاستواء بآيات أخرى فيقول: (والاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء قال -تعالى-: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [القصص: ١٤] أى: فلما انتهى إلى القوة والخير وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هى عليه)(٣).

ويرى ابن تيمية أن قوله -تعالى-: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ نص فى معنى واحد لا يحتمل معنى آخر، فإن لفظ استوى إذا عدى بعلى لا يفهم منه فى اللغة إلا العلو والارتفاع(٤)، بينما يفرق ابن بطال بين العلو والارتفاع فيجوّز تفسير الاستواء بالعلو ويمنع تفسيره بالارتفاع فيقول: (وأما تفسير استوى: علا فهو صحيح وهو المذهب الحق وقول أهل السنة، لأن الله وصف نفسه بالعلىّ فقال -سبحانه-: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ١] وأما من تفسيره: ارتفع ففيه نظر، لأنه لم يصف به نفسه(٥)، هذا ويمنع أهل الظاهر تفسير الاستواء بالاستيلاء وينفون نفيًا

---

(١) الإمام أحمد: العقيدة - رواية أبى بكر الخلال ص ١٠٨ بتحقيق د. عبد العزيز السيروان - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ هـ - دار قتيبة - دمشق.

(٢) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ٩٨.

(٣) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ٩٨.

(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ٢٧٩.

(٥) فتح البارى جـ ١٣ ص ٤٠٦.

تامًا أن يكون الاستيلاء من المعانى اللغوية للاستواء، فينقل ابن القيم ذلك فيقول: (قال محمد بن النضر: سمعت ابن الأعرابى صاحب اللغة يقول: أرادنى ابن أبى داوود أن أطلب له فى بعض لغات العرب ومعانيها ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ استوى بمعنى استولى فقلت له: والله ما يكون هذا ولا وجدته)(١).

والسبب فى منع أهل الظاهر تفسير الاستواء بالاستيلاء هو أنهم يرون أن هذا التفسير يلزم عنه أمور محالة فى حق الله تعالى:

منها: أن الاستيلاء يقتضى مغالبة ومدافعة سابقة فمن غلب يقال له استولى.

ومنها: أنه يلزم من الاستيلاء أنه لم يكن مستوليًا ثم استولى.

ومنها: أن تخصيص العرش بالذكر ليس له فائدة على هذا المعنى إذ إنه مستول على كل شئ(٢).

وسنرى كيف رد أهل التأويل على هذه الأمور التى ذكرها أهل الظاهر.

فأهل الظاهر منهم من يفوض معنى هذه الصفة إلى الله تعالى ولا يخوض فى تفسيرها، ومنهم من يفسرها ببعض المعانى كالانتهاء والفراغ من خلق المخلوقات التى أعظمها العرش أو بالعلو والارتفاع وهذا المعنى الأخير من المعانى الحقيقية للاستواء.

أهل التأويل: اتجه أهل التأويل إلى ميدان اللغة فوجدوا فيه متسعًا لأن يفسروا الاستواء تفسيراً يخرج به عن ظاهره الذى ربما ينطوى - فى نظرهم - على المحال العقلى فى حقه -تعالى-.

وأهل التأويل يهدفون بتأويل الاستواء إلى أمرين:

أحدهما: نفى أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون إذا تركنا التعرض لبيان ما يفهم من الاستواء.

والثانى: نفى نسبة المحال إلى الله -تعالى- إذا تركنا الاستواء على ظاهره الذى يفيد الاستقرار أو العلو والارتفاع، وهى معانى تستلزم المحال إلى الله تعالى.

---

(١) ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ١٩ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ - دار الكتب العلمية. وراجع: ابن بطة: الإبانة الكبرى جـ٦ ص ١٥٥.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢٠.

ولذلك وجد أهل التأويل معانى كثيرة للاستوء فى اللغة:

فالأكثرون من أهل التأويل: يرون أن الاستواء هو الاستيلاء وأن الله خص العرش بذكر الاستيلاء عليه لأن العرش أعظم المخلوقات.

فالإمام الغزالى بعد أن يذكر معانى الاستواء يرى أن الاستيلاء هو المراد من الاستواء قطعًا لأن هذا المعنى موجود فى اللغة وكذلك جائز فى العقل.

يقول الامام الغزالى: (أما الاستواء فهو نسبة للعرش لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلومًا أو مرادًا أو مقدورًا عليه أو محلاً مثل محل العرض أو مكانًا مثل مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً وبعضها لا يصلح اللفظ له، فإن كان فى جملة هذه النسبة نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ، فليعلم أنها المراد)[١].

ثم ينفى الغزالى المعانى السابقة المنسوبة للعرش إلا المعنى الذى يفيد أن العرش مقدور عليه بالنسبة لله تعالى ويصح أن يكون الله مستوليًا عليه فيقول: (وأما كونه مقدوراً عليه وواقعًا فى نطاق القدرة ومسخرًا له مع أنه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يُمتدح به وينبه به على غيره الذى هو دونه فى العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعًا.

أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب... فمن المستحسن فى اللغة أن يقال: استوى الأمير على مملكته، حتى قال الشاعر:

استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق[٢]

ويشير حجة الإسلام إلى فائدة اختصاص العرش بالذكر فيقول: (ولكن خص العرش بالذكر لأنه فوق جميع الأجسام، فلما كان فوقها كان فوق جميعها، وهو كقول القائل: الخليفة فوق السلطان تنبيهًا به على أنه إذا كان فوقه كان فوق جميع الناس الذين هم دون السلطان)[٣].

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ٣٨.

(٣) الغزالى: المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى ص ١٠٨.

ويلاحظ أن الغزالى لا يقبل التأويل إلا بشرطين:

أحدهما: أن يكون جائزًا فى العقل.

ثانيهما: أن يكون سائغًا فى اللغة.

وهذان الشرطان ينطبقان على تأويل الاستواء بأنه الاستيلاء.

وإلى هذا التأويل السابق نفسه يذهب القاضى عبدالجبار حين يقول: (إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفة على العراق... ومتى قيل: فلماذا اختص العرش بالذكر وهو مقتدر على كل شئ؟ فجوابنا: لعظم العرش)[١].

ويرى ابن الجوزى -كذلك- أن (الاستواء الاستيلاء على الشئ كما قال الشاعر:

إذا ما غزا قومًا أباح حريمهم   وأضحى على ما ملكوه قد استوى[٢]

ويذهب الرازى نفس هذا المذهب فى تفسير الاستواء ولكنه يزيد الأمر وضوحًا بتفسير ما مقصوده بالاستيلاء، فيذكر أولاً أن الاستواء هو (الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان الأحكام الإلهية، وهذا مستقيم على قانون اللغة)[٣].

ثم يوضح الرازى المراد من الاستيلاء فيقول: (إن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع)[٤].

ويظهر من هذين النصين السابقين للرازى أنه كان حريصًا على بيان ان هذا المعنى مستقيم فى قانون اللغة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان حريصًا على بيان ان هذا المعنى -الاستيلاء- لا يستلزم المغالبة والمنازعة والمعارضة، وهو بذلك يدفع الشبهة التى يتمسك بها الرافضون لتأويل الاستواء بالاستيلاء مثل قولهم إن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز، أو أن الاستيلاء لا يكون إلا بعد مغالبة ومنازعة سابقة إلى غير ذلك من الاعتراضات، ولذلك فإن الرازى بعد أن فسر الاستواء بالاسيلاء وبين أن

---

(١) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٧٥.

(٢) ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص ٢٠.

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢٠٢.

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣.

الاستيلاء هو القدرة التامة الخالية من المنازعة والمعارضة قال: (وعلى هذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن بأسرها)[١].

وهكذا فأكثر أهل التأويل -كما يقول الإيجى- على أن الاستواء هو الاستيلاء[٢].

ولكن من أهل التاويل من لم يوافق على هذا المعنى السابق بل يرى أنه تأويل باطل، وأقصد به أبا منصور البغدادى الذى يرفض تأويل الاستواء بالاستيلاء، ويختار هو تأويلاً آخر فيقول: (والصحيح عندنا تأويل العرش فى هذه الآية[٣] على معنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره، وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب: ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه، وقال الشاعر فى هذا المعنى:

عروش تفانوا بعد عز وأمة ... هو وبعدما نالوا السلامة والبقا

واراد بالعروش ملوكًا انقرضوا، وقال آخر:

قد نال عرشًا لم ينله خائل ... جن ولا إنس ولا ديار

وأراد بالعرش الملك والسلطان.

وقال النابغة:

بعد ابن جفنة وابن هاتك عرشه ... والحارثين يؤملون فلاحا

وأراد بهاتك عرش ابن جفنة سالب ملكه

فصح بهذا تأويل العرش بالملك فى آية الاستواء)[٤].

ومن أهل التأويل من يأول الاستواء بالعلو والارتفاع لكن ليس على المعنى الذى قصده أهل الظاهر من قبل فى تفسيرهم استوى بأنه: علا وارتفع حقيقة، ولكنه يضيف إلى العلو والارتفاع هنا معنى مجازيًا هو القهر والتدبير وارتفاع الرتبة لا ارتفاع المكان.

---

(١) نفس المصدر ص ٢٠٢.

(٢) الإيجى: المواقف جـ ٣ ص ١٥٠.

(٣) ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

(٤) البغدادى: أصول الدين ص ١١٣ - ١١٤.

يقول ابن فورك: (إن استواءه على العرش -سبحانه- ليس على معنى التمكن والاستقرار، بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجه بالصفة على الوجه الذى يقتضى مباينة الخلق)[١].

أهل التأويل -إذن- لا يقفون عند الحد الذى وقف عنده أهل الظاهر، بل يُقَلِّبون لفظ الاستواء على وجوهه اللغوية ليخرجوا بمعنى يرون أنه مناسب فى الإطلاق على الله -تعالى- عقلاً، وسائغ فى الاستعمال لغة.

الموازنة بين الرأيين:

من خلال هذا العرض السابق لوجهتى النظر حول صفة الاستواء يمكن ملاحظة الآتى:

أولاً: اعتمد أهل الظاهر الذين تعرضوا لتفسير الاستواء على تفسيره بأحد معانيه الحقيقية وهو العلو والارتفاع الحقيقيين، بدليل أنهم لم يذكروا لهذا العلو والارتفاع قيدًا يصرف الذهن عن المعنى الحقيقى كعلو الرتبة أو ارتفاع المنزلة أو غيرها، فدل ذلك على أنهم يريدون بالعلو والارتفاع معناهما الحقيقى.

ثانيًا: ولكن هذا المعنى الحقيقى للاستواء يستلزم محالاً عقليًا فى حق الله -تعالى- وهو الجهة والتحيز والمكان، وهذه المعانى تفهم من العلو والارتفاع الحقيقيين اللذين لا يصحان حقيقة إلا إذا كان الموصوف بهما فى جهة عاليه ومكان مرتفع، وقد نبه عبد القاهر الجرجانى إلى هذا المعنى فقال: (الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا فى جسم يشغل حيزًا ويأخذ مكانًا والله - عز وجل - خالق الأماكن والأزمنة)[٢] وبالتالى لا يجوز عليه الارتفاع ولا العلو بمعناهما الظاهر الحقيقى.

ثالثًا: وقد تقرر فيما سبق -عند الجميع- أن الأصل هو الاعتماد على المعنى الحقيقى الظاهر للكلام إلا إذا لزم من هذا المعنى الحقيقى محال بالنسبة إلى الله -تعالى- فحينئذ يجب صرفه عن معناه الحقيقى إلى معنى آخر جائز فى العقل، وسائغ فى الاستعمال اللغوى العربى.

---

(١) أبو بكر بن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ١٧٧.

(٢) الجرجانى: أسرار البلاغة ص ١٤٥.

ولذلك فلا يقبل فى حق الله -تعالى- العلو والارتفاع بمعناهما الحقيقى، وإذا فسرنا الاستواء بالعلو والارتفاع - وهما من معانى الاستواء المقررة فى اللغة - فلابد من أن نضيف إليهما قيدًا أو قرينة تجعل نسبتهما إلى الله -تعالى- لائقة.

وفى هذا يقول القرطبى: (فعلو الله تعالى وارتفاعه عباره عن علو مجده وصفاته وملكوته، أي: ليس فوقه فيما يجب له من معانى الجلال أحد، ولا معه من يكون العلو مشتركًا بينه وبينه لكنه العليّ بإطلاق -سبحانه-)[1].

ويوضح ابن الجوزى المراد من العلو، ومعنى العالى فيقول: (العالى هو القاهر، وقد يكون من العلو الذى هو مصدر علا يعلو فهو عال كقوله -تعالى-: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ**﴾ ويكون ذلك من علاء المجد والشرف)[2].

وقد أكد ابن فورك أن (العلو بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذى يقتضى مباينة الخلق)[3]، فتفسير الاستواء بالعلو والارتفاع لا يقبل إلا إذا أضيفت إليه القيود السابقة والتى تصرف المعنى إلى علو المجد والشرف وعلو القهر والتدبير، أى أنه علو وارتفاع مكانة لا مكان.

رابعًا: وأما أهل التأويل الذين فسروا الاستواء بالاستيلاء -وهم الأكثرون كما قرره الإيجى[4]- فإن فهمهم هذا يعتبر أكثر توافقًا مع قواعد المنهج اللغوى التى قررناها فى الباب الأول، ويظهر هذا التوافق من خلال أربعة أمور هى:

الأول: ذكر أهل التاويل معانى لغوية متعددة للاستواء واختاروا بعض هذه المعانى، معنى ذلك أنهم لم يتركوا لفظة الاستواء بدون بيان ما يفهم منها بل رجعوا إلى معانيها المتعددة فى أقوال اللغويين واختاروا منها ما يناسب وجهة نظرهم، وبهذا فهم متوافقون مع القاعدة الأولى من قواعد المنهج اللغوى، وهى قاعدة الألفاظ المفردة التى تقضى بتفسير اللفظة المؤثرة فى المسألة العقدية تفسيرًا لغويًا متعددًا.

---

(١) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن جـ٧ ص ٢٢٠.

(٢) ابن الجوزى: زاد المسير جـ١ ص ٢٦١.

(٣) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ١٧٧.

(٤) راجع الإيجى: المواقف جـ٣ ص ١٥٥.

الثاني: ولكن الاستواء كلفظة لغوية مجردة كثيرة المعانى ومتعددة التفسيرات، وهنا ينظر إليها أهل التأويل من خلال سياقها المخصوص بكونها صفة لله -تعالى- وهنا تنحصر المعانى المتعددة وتحدد التفسيرات الكثيرة فى معنى يتناسب مع الإطلاق على الله -تعالى- وهو الاستيلاء والاقتدار، وهذا توافق من أهل التأويل مع قاعدة السياق.

الثالث: ويظهر توافق أهل التأويل مع القاعدة الثالثة من قواعد المنهج اللغوى وهى قاعدة التخريجات البلاغية وذلك حين يجدون لصفة الاستواء تخريجات على أبواب البلاغة العربية.

فقد ذكر البلاغيون أن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ يمكن أن يدخل تحت بابين من أبوب البلاغة وهما: الكناية والتورية:

فأما دخوله تحت باب الكناية[1]:

فيقول عنه الزمخشرى: (لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون: ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوا أيضًا لشهرته فى ذلك المعنى ومساواته ملَكَ فى مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر)[2].

المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى موجودة وهى هنا:

- شهرة المعنى المجازى بل ومساواته للمعنى الحقيقى فإن الاستيلاء على الملك مرادف ومساوٍ للاستواء على العرش.

- أن المعنى المجازى وهو الاستيلاء على الملك أكثر شرحًا وأبسط دلالة فى تأدية المعنى المراد -وهو تفرد الله -تعالى- بالخلق ونفاذ حكمه فيهم- من المعنى الحقيقى - وهو مجرد ارتفاع الله وعلوه على العرش.

---

(١) الكناية هى: فى اللغة: مصدر كنيت بكذا عن كذا أو كنوت إذا تركت التصريح به - وفى الإصطلاح: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، وعرفها الجرجانى بقوله: الكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ولكن يجيئ إلى معنى هو تاليه أو ردنه فى الوجود فيومئ به إليه فيجعله دليلاً عليه، كقولهم: كثير رماد القدر يريدون: كثير القرى وقولهم فى المرأة: نؤوم الضحى أى أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها.

راجع فى تعريف الكناية: التفتازانى: تلخيص المعانى ص ٢٤٢ والجرجانى: دلائل الإعجاز ص ٦٦.

(٢) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ١٢٨.

وأما دخوله تحت باب التورية[١]:

فقد صرح به البلاغيون، فقالوا فى قوله -تعالى-: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ هو من التورية وهى أن يذكر معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد نحو قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ فإن المراد هنا أحد معنيى الاستواء وهو الاستيلاء قهراً وغلبة وهو المعنى الأبعد)[٢].

ويذكر السعد التفتازانى أن الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء هو من قسم التورية المجردة[٣] فيقول: (التورية المجردة هى التى لا تجامع شيئًا مما يلائم المعنى القريب نحو: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ فإنه أراد باستوى المعنى البعيد وهو استولى -ولم يقرن به شيئًا مما يلائم المعنى القريب -وهو الاستقرار-)[٤].

ويؤكد البلاغيون على قيمة وأهمية باب التورية فى فهم النصوص التى يوهم ظاهرها التشبيه فيقولون: (ولا نرى بابا فى البيان أدق من التورية فى تأويل المشتبهات من كلام الله وكلام نبيه وكلام صحابته، فمن ذلك قوله -تعالى-: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ لأن الاستواء على معنيين: الاستقرار فى المكان وهو المعنى القريب المورى به الذى هوغير مقصود، لأن الحق -تعالى- وتقدس منزه عن ذلك.

والمعنى الثانى: الاستيلاء والملك وهو المعنى البعيد المقصود الذى وُرِى عنه بالقريب المذكور)[٥].

---

(١) التورية: مصدر وريت الخبر تورية إذا سترته وأظهرت غيره كأن المتكلم يجعله وراءه بحيث لا يظهر، وفى الإصطلاح: أن يذكر المتكلم لفظًا له معنيان حقيقيان أو حقيقة ومجاز أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه واضحة والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية فيريد المتكلم المعنى البعيد ويورى عنه بالمعنى القريب فيتوهم السامع لأول وهلة أنه يريد القريب وليس كذلك، والتوريه من أغلى فنون الأدب وأعلاها رتبة. أنظر: ابن حجة الحموى: خزانة الأدب وغاية الإرب جـ ٢ ص ٤٠ بتحقيق عصام شعيتوا الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ - دار الهلال.

(٢) اليوسى: زهر الأكم فى الأمثال والحكم ٢٣٥.

(٣) لأن التورية على قسمين مجردة ومرشحة فالمجردة هى التى لا تجامع شيئًا مما يلائم المعنى القريب المورى به كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأما المرشحة فهى التى قرن بها ما يلائم المورى به كقوله: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾، راجع: الخطيب القزوينى: الإيضاح فى علوم البلاغة ص ٣٣١ الطبعة الرابعة سنة ١٩٩٨ دار أحياء العلوم.

(٤) التفتازانى: تلخيص المعانى ص ٢٥٥.

(٥) الحموى: خزانة الأدب جـ ٢ ص ٤٠.

فالاستواء يمكن أن يفهم ويخرج على أبواب من البلاغة العربية كالكناية والتورية حيث يكون المراد هو المعنى المجازى وليس المعنى الحقيقى وقد مر بنا أن المعنى المجازى - فى بعض المواضع - يكون أبلغ والطف وأوقع وأشد تأثيراً من المعنى الحقيقى.

الرابع: ويظهر توافق أهل التأويل مع المنهج اللغوى - أخيرًا - فى اهتمامهم بالاستشهاد بالشعر فى مسألة الاستواء، فنجد أن أهل التأويل قد أيدوا وجهة نظرهم فى تفسير الاستواء بأنه الاستيلاء بالعديد من أقوال العرب شعرًا، ومن ذلك ما يلى: -

قول الشاعر:

استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق[(١)]

وقول الآخر:

هما استويا بفضلهما جميعًا ... على أعناق الرجال بغير زور[(٢)]

وقول الآخر:

إذا ما غزا قومًا أباح حريمهم ... وأضحى على ملكوه قد استوى[(٣)]

وقول الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وكاسر[(٤)]

فالاستواء فى هذه الأبيات السابقة بمعنى الاستيلاء.

وهكذا نجد أن أهل الظاهر وقفوا عند المعنى الظاهر والمدلول الحقيقى للاستواء وهو العلو والارتفاع بمعناهما الحقيقى، وهذا المعنى يتضمن المحال فى حقه -تعالى-، لذلك يجب صرف الاستواء إلى معنى آخر يليق بالإطلاق على الله -تعالى- ويكون سائغًا ومشهوراً فى اللغة وهو ما فعله أهل التأويل الذين فسروا الاستواء بالاستيلاء والاقتدار والملك وهى معانى متناسبة مع ما يليق به -تعالى-، وكذلك هى معان صحيحة بل وبليغة فى اللغة، وكذلك يدل عليها الشعر العربى.

---

(١) راجع القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

(٢) راجع الأندلسى: البحر المحيط جـ ٥ ص ٣٥٨.

(٣) راجع ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص ٢٠.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

ثانيًا: صفة الوجه:

وردت نسبة الوجه إلى الله -تعالى- فى القرآن الكريم فى عشر آيات[1] منها قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] وكذلك فى الأحاديث النبوية فى كثير من المواضع[2]، منها ما ورد عن النبى ﷺ أنه استعاذ بوجه الله -تعالى- فقال (أعوذ بوجهك)[3].

وثبت فى دعائه ﷺ أنه قال: (... **وأسألك برد العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر إلى وجهك**)[4] إلى غير ذلك من الأحاديث وسوف نلقى نظرة على معانى الوجه فى اللغة ثم نعود إلى وجهة نظر المتكلمين حول صفة الوجه.

المعانى اللغوية للوجه: تعددت المعانى اللغوية التى ذكرتها معاجم اللغة للفظ الوجه، فأصل الوضع اللغوى للوجه هو الجارحه المعروفة المركب فيها العينان من كل حيوان[5].

ثم ذكرت المعاجم معانى أخرى للوجه غير هذا المعنى السابق وكان من أشهر هذه المعانى ما يلى: -

- الوجه هو ذات الشئ ونفسه وحقيقته: فيقال: هذا وجه الرأى أى الرأى نفسه[6].

---

(١) هذه الآيات بحسب ترتيب المصحف: سورة البقرة الآية ١١٥، سورة الأنعام الآية ٥٢ وسورة الرعد الآية ٢٢ وسورة الكهف الآية ٢٨ وسورة القصص الآية ٨٨ وسورة الروم الآية ٣٨ وسورة الرحمن الآية ٢٧ وسورة الإنسان الآية ٩ وسورة الليل الآية ٢٠.

(٢) ذكر الحافظ أبو بكر بن خزيمة كثيراً من الأخبار التى ذكر فيها الوجه منسوبًا إلى الله -تعالى- وعدد أكثر من ثمانية عشر حديثًا فى ذلك. راجع: ابن خزيمة: كتاب التوحيد جـ ١ من ص ١٩ إلى ص ٢٩ بتحقيق عبد العزيز الشهوان الطبعة الخامسة سنة ١٩٩٤ مكتبة الرشيد بالرياض، وراجع البيهقى: الأسماء والصفات جـ ٢ ص ٨١ وما بعدها.

(٣) هذا الحديث أخرجه البخارى فى كتاب التوحيد باب قوله الله تعالى: (كل شئ هالك إلا وجهه) رقم ٦٩٧١ جـ ٦ ص ٦٩٤.

(٤) هذا الحديث رواه الحاكم فى المستدرك كتاب الدعاء جـ ٢ ص ١٧٤ وقال: حديث صحيح الاسناد ورواه الهندى فى كنز العمال باب جوامع الأدعية جـ ٢ ص ٢٥٧.

(٥) المرتضى: الأمالى جـ ١ ص ٥٥٤ وراجع الأصفهانى: مفردات غريب القرآن ص ٥١٣.

(٦) لسان العرب جـ ١٣ ص ٥٥٥.

وقال الزبيدى: (الوجه: نفس الشئ، ومنه قوله -تعالى- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ويقال هذا وجه الرأى أى الرأى نفسه مبالغة)(١).

وقال الزمخشرى: (الوجه يعبر به عن ذات الشئ وحقيقته)(٢).

وقال الآلوسى فى قوله -تعالى- ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ أى ذاته والمراد هو سبحانه(٣). وقال الكفوى فى قوله -تعالى- ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ يعنى الذات ومجموع الصفات(٤). وقال الشريف المرتضى فى قوله -تعالى- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أى: كل شئ هالك إلا هو وكذلك قوله ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾(٥).

وقال الجوهرى: (يقال هذا وجه الرأى أى هو الرأى نفسه)(٦).

وحكى ابن سيده عن الزجاج فى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ قال: أراد إلا إياه(٧)، وفى قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ يقول ابن العربى: معناه فثم الله(٨)، وقال ابن عاشور: (وجه ربك ذاته، والتعبير هنا جار على عرف كلام العرب)(٩).

وقد ورد عن أكثر المفسرين فى قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] أن الوجه هنا صلة، والمعنى فثم الله يعلم ويرى، والوجه قد ورد صلة كثيراً، والأشبه حمله على أن المراد به الذات)(١٠).

وهكذا فغالب إطلاقات الوجه فى اللغة يكون على ذات الشئ ونفسه وحقيقته، وهذا يكاد يكون محل إجماع بين اللغويين، حتى قال الراغب الأصفهانى عن جميع

---

(١) الزبيدى: تاج العروس جـ٣ ص ١١٢.
(٢) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ١٢٣.
(٣) الآلوسى: روح المعانى جـ ٢ ص ١٣٩.
(٤) الكفوى: الكليات جـ ١ ص ٨٦٤.
(٥) المرتضى: الأمالى جـ ١ ص ٥٥٦.
(٦) الجوهرى: الصحاح فى اللغة جـ ٢ ص ٢٦٨.
(٧) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم جـ ٢ ص ٢٢٦.
(٨) ابن العربى: أحكام القرآن جـ ١ ص ٦٣.
(٩) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ١٤ ص ٢٩٢.
(١٠) الزركشى: البرهان جـ ٢ ص ٢٧٨.

الآيات التي ورد فيها الوجه مضافًا إلى الله -تعالى- : إن الوجه فى ذلك كله ذاته ويعنى بذلك : كل شئ هالك إلا هو[١] .

- الوجه بمعنى الجهة :

ومن استعمالات الوجه المشهورة فى اللغة أنه يستعمل بمعنى الجهة ، ففى الصحاح : (الوجه والجهة بمعنى ، والهاء عوض عن الواو)[٢] .

وفى المصباح المنير : ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ أى جهته التى أمركم بها[٣] وذكر الكفوى أن الوجه من معانيه : الجهة التى أُمرنا بالتوجه إليها[٤] .

وقال السمين الحلبى : (معنى وجه الله أى جهته التى ارتضاها قبلة وأمر بالتوجه إليها)[٥] .

ويؤكد الشريف المرتضى على أن من معانى الوجه المذهب والجهة والناحية ويستشهد لذلك بقول الشاعر :

أيَّ الوجوه انتجعت قلت لهم   لأى وجه إلا إلى الحكم[٦]

ويؤيد ابن جنى أن المراد من قوله -تعالى- : ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ إنما هو الاتجاه إلى الله[٧] ، وهذان المعنيان السابقان للوجه فى اللغة هما أكثر المعانى استعمالاً وأشهرها إطلاقًا إلا أن هناك معانى لغوية أخرى للوجه أقل شهرة واستعمالاً فى معاجم اللغة منها .

- الوجه : بمعنى الجاه والمنزلة : يقال : لفلان وجه عريض وفلان أوجه من فلان أى أعظم قدراً وجاهًا ، ويقال أوجهه السلطان إذا جعل له جاهًا ، قال امرؤ القيس :

ونادمت قيصر فى ملكه   فأوجهنى وركبت البريدا[٨]

وذكر ابن الأثير أن الوجه هو العز والجاه[٩] .

---

(١) الأصفهانى: المفردات ص ٥١٣.
(٢) الجوهرى: الصحاح فى اللغة جـ ٢ ص ٢٦٨.
(٣) المصباح المنير جـ ١ ص ٢٧١.
(٤) الكفوى: الكليات جـ ١ ص ٨٦٤.
(٥) السمين الحلبى: الدر المصون جـ ١ ص ٤٩٠.
(٦) المرتضى: الأمالى جـ ١ ص ٥٥٥.
(٧) ابن جنى: الخصائص جـ ٣ ص ٢٤٧.
(٨) المرتضى: الأمالى جـ ١ ص ٥٥٥.
(٩) ابن الأثير: النهاية فى غريب الأثر جـ ٥ ص ٣٤٣.

- الوجه: أول كل شئ وصدره: ذكر اللغويون هذا المعنى فى قوله -تعالى-: ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢][1].

ويستشهدون لذلك بقول الشاعر:

من كان مسروراً بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار

أى غداة كل يوم[2]

- الوجه: القصد بالفعل: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [لقمان: ٢٢] أى من قصد بأمره وفعله إلى الله - سبحانه - وأراده بهما، ومنه قول الشاعر:

وأسلمت وجهى حين شدت ركائبى إلى آل مروان بناة المكارم

أى جعلت قصدى وإرادتى إليهم[3].

هذه هى أهم المعانى الواردة فى معاجم اللغة للوجه وأشهر هذه المعانى - كما سبق - هو أن وجه الشئ هو ذاته وحقيقته وهذا محل إتفاق بين عامة اللغويين، وقد كانت هذه المعانى اللغوية السابقة هى معتمد كل فريق من المتكلمين فى فهم صفة الوجه.

ويمكن عرض وجهة نظر المختلفين فى هذه الصفة كما يلى:

أهل الظاهر: ينظر أهل الظاهر إلى النصوص الواردة فى إثبات صفة الوجه لله - تعالى- على أنها أدلة واضحة فى إثبات صفة حقيقية ومستقلة عن الذات فى حق الله - تعالى-، فيقولون: (يجب حمل هذه الصفة فى حق الله -تعالى- على ظاهر ما وضعت له وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات)[4].

ويرى الإمام أحمد أن (لله -عز وجل- وجهًا لا كالصور المصورة والأعيان المخططة،

---

(١) راجع: لسان العرب جـ ١٣ ص ٥٤٥.

(٢) المرتضى: الأمالى جـ ١ ص ٥٥٤.

(٣) أمال المرتضى جـ ١ ص ٥٥٤.

(٤) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٣٦.

بل وجهه وصفه بقوله: ﴿كُلُّ شيْءٍ هالكٌ إلاَّ وجْهَهُ﴾ ومن غير معناه فقد ألحد عنه، وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المجاز، ووجه الله باق لا يبلى وصفة له لا تفنى)[١].

وكذلك ابن خزيمة يثبت لله -تعالى- صفة الوجه المستقلة عن الذات ويروى هذا عن كثير من علماء الأقطار لكنه يؤكد أن إثبات الوجه كصفة حقيقية لله لا يلزم منه (أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين)[٢].

ويمنع هذا الفريق من أهل الظاهر أن يفسر الوجه بمعنى الذات أو النفس أو الوجود أو غيرها من المعانى اللغوية، وأن من أدعى أن وجه الله هو نفسه فقد ألحد، ومن غيرً معناه فقد كفر[٣].

بيد أن هناك فريقًا من أهل الظاهر لم يوافق على هذا الرأى السابق الذى فسر الوجه بأنه صفة حقيقية مستقلة عن الذات، من هؤلاء ابن حزم الذى صرح بأن وجه الله هو الله نفسه ليس غيره، فيقول: (وجه الله -تعالى- هو الله وليس هو شيئًا غيره)[٤].

ويقول أيضًا: (ووجه الله -تعالى- ليس غيره بدليل قوله -تعالى- حاكيًا عمن رضى قوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] فصح يقينًا أنهم لم يقصدوا غير الله)[٥].

ويقول ابن حزم عن قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ إنما معناه ثمّ الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه)[٦].

ومن هذا الفريق العلامة الشوكانى الذى ذكر للوجه المنسوب إلى الله -تعالى- فى القرآن معانى عدة ليس من بينها أن الوجه صفة مستقلة عن الذات ففى قوله -تعالى-: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] يقول الشوكانى: (الوجه عبارة عن ذاته -سبحانه- ووجوده... وقيل معنى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ تبقى حجته التى يتقرب بها إليه)[٧].

---

(١) الإمام أحمد بن حنبل: العقيدة ص ١٣٠.
(٢) أبو بكر بن خزيمة: كتاب التوحيد ص ١٧.
(٣) راجع: العقيدة للإمام أحمد ص ١٠٣.
(٤) ابن حزم: الفصل جـ ١ ص ١٤١.
(٥) ابن حزم: المحلى جـ ١ ص ٤١.
(٦) ابن حزم: الفصل ٢ ص ١٢٧.
(٧) الشوكانى: فتح القدير جـ ٧ ص ١٠٦.

ويقول الشوكانى فى قوله -تعالى-: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ أى: أىّ جهة تستقبلونها فهناك وجه الله أى المكان الذى يرتضى لكم استقباله[١].

ومن معانى الوجه التى ذكرها الشوكانى أيضًا: الإخلاص لله -تعالى- وطلب رضاه والتقرب إليه لا إلى غيره[٢].

وهكذا: فمن أهل الظاهر من يرى أن الوجه صفة حقيقية لله -تعالى- غير الذات ويمنعون حمل الوجه على الذات أو الوجود أو غيرهما من المعانى لأن ذلك - فى نظرهم - حمل للكلام على غير معناه الحقيقى.

ومن أهل الظاهر من ذكر للوجه معانى اقترب بها من أهل التأويل وخرج بها عن المعنى الذى قرره الفريق الأول من أهل الظاهر.

أهل التأويل:

اتسعت نظرة أهل التأويل إلى صفة الوجه المنسوبة إلى الله -تعالى- لتشمل معانى عدة تدور معظمها حول أن المراد بالوجه هو ذات الله -تعالى- ووجوده، أو إخلاص العمل له، أو الجهة التى يتقرب إلى الله فيها، وهذا موضع إتفاق عند أغلب أهل التأويل.

يقول القاضى الباقلانى فى قوله -تعالى-: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (يعنى ذات ربك) وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (يعنى ذاته)[٣].

ويقول البغدادى: (والصحيح عندنا أن وجهه ذاته)[٤].

ويؤكد القاضى عبد الجبار على ذلك المعنى فيقول عن آية سورة الرحمن: (إنها لا تدل على إثبات وجه له - تعالى عن قولهم - وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشئ وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الأمر ووجه الرأى ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك أن المراد به ذاته، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه، فإذا صح ذلك وجب أن يكون المراد بذلك ويبقى ربك)[٥].

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ١٦٥. (٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٤١٧.

(٣) الباقلاني: الإنصاف ص ١٠.

(٤) البغدادي: أصول الدين ص ١١٠، وراجع له الفرق بين الفرق ص ٢٢٨.

(٥) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٣٧ - ٦٣٨.

ويضيف الرازى إلى هذا المعنى السابق -وهو الذات- معنى ثانيًا وهو الرضا أى رضا الله - سبحانه - عمن عمل عملًا لا يريد به إلا إياه فيقول: (لفظ الوجه يجعل كناية عن الذات مرة وعن الرضا أخرى)[١].

ويقول الرازى عن قوله -تعالى- : ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢ والكهف: ٢٨]، وقوله -تعالى- : ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ٢٠] (لا يمكن حمل شئ منها على الظاهر . . . وهذا يدل على أنه ليس المراد من الوجه فى هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد منه شئ آخر وهو كونه -تعالى- راضيًا عنهم)[٢].

ويزيد الزمخشرى معنى ثالثًا للوجه وهو الجهة التى أمر الله عباده بها، فيقول فى قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (أى: جهته التى أمر بها ورضيها)[٣] وكذلك البيضاوى الذى يؤكد أن المراد بالوجه فى الآية السابقة: (جهته التى أمر بها)[٤].

ومن معانى الوجه -أيضًا- عند أهل التأويل: القصد والإخلاص لله -تعالى- فى الأعمال، فيقولون فى قوله -تعالى- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ إن المراد به بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله[٥] -تعالى- ويستشهدون على هذا المعنى بقول الفراء:

استغفر الله ذنبًا لست محصيه ... ربَّ العباد إليه الوجه والعمل

فالوجه هنا هو القصد[٦]

هذه هى أشهر معانى الوجه وتأويلاته عند أهل التأويل.

وإذا كان من أهل الظاهر من لم يوافق أصحابه على رأيهم فى صفه الوجه فقد وجدنا من أهل التأويل وأقصد به أبا بكر بن فورك الذى رفض تأويل الوجه بأنه الذات، بل نفى أن يكون هذا المعنى موجودًا فى اللغة.

---

(١) الرازى: أساس التقديس ص ٩٤.
(٢) أساس التقديس ص ٩٤.
(٣) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ١٢٢.
(٤) البيضاوى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ ١ ص ١٥٤.
(٥) البغدادى: أصول الدين ص١١٠.
(٦) الشريف المرتضى: الأمالى جـ ١ ص ٥٥٤.

يقول ابن فورك: (فأما الوجه بمعنى الذات فلا يوجد في اللغة أصلاً)[١].

ويفسر ابن فورك الوجه بمعنيين:

الأول: (ما أريد به الإخلاص كنحو ما روى عنه ﷺ قال: (**من بنى مسجداً ابتغى به وجه الله بنى الله له مثله في الجنة**[٢]) وأما **المعنى الثانى**: فيقترب فيه ابن فورك من أهل الظاهر حيث يقول (يراد بذكر الوجه المضاف إلى الله -تعالى- صفته على حسب ما يقول وذلك كقوله -تعالى-: ﴿**وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[٣].

الموازنة بين الرأيين:

سنوازن هنا بين رأى الفريق الأول من أهل الظاهر وبين أهل التاويل لأن الفريق الثانى من أهل الظاهر -ابن حزم والشوكانى- قد أقترب من رأى أهل التأويل:

أولاً: صرح أهل الظاهر أنه يجب حمل صفة الوجه على ظاهر ما وضعت له في اللغة بل نصوا على أنه وجه حقيقى لا مجازى[٤]، وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة وجدنا أن ظاهر ما وضع له الوجه ومعناه الحقيقى هو العضو المعروف من كل حيوان[٥] فإذا أخذنا بهذا المعنى الحقيقى الذى أوجبه أهل الظاهر فإن ذلك يستلزم نسبة العضو إلى الله، وذلك يستلزم التشبيه والتجسيم اللذين هما محالان في حق الله - تعالى- وتقدس.

فالاعتماد على المعنى الحقيقى -الذى أوجبه أهل الظاهر هنا- ليس مقبولاً، لأننا قد ذكرنا مراراً أن المعنى الحقيقى يقبل - باعتباره الأصل - إذا لم يلزم منه محال في حق الله -تعالى- أما وقد ترتب على إطلاق المعنى الحقيقى -وهو الوجه الحقيقى الموضوع في اللغة للعضو المخصوص المعروف- محال في حق الله وهو التشبيه بالمخلوقين وكذلك التجسيم لأن صاحب الوجه الحقيقى لا يكون إلا جسماً، ففى هذه الحالة لا يصح

---

(١) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٢٠١.

(٢) هذا الحديث: رواه مسلم في صحيحه كتاب الزهد والرقائق باب فضل بناء المساجد رقم ٦٦١ جـ ٨ ص ٢٢١ ورواه الإمام أحمد في مسنده رقم ٣٤٠ جـ ١ ص ٤٤٢.

(٣) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٢٠٠.

(٤) راجع ابن تيمية بيان تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٣٦.

(٥) راجع المرتضى: غرر الفوائد جـ ١ ص ٥٥٤.

الاعتماد على المعنى الحقيقى بل يجب صرف اللفظ عن هذا المعنى الحقيقى المستلزم للمحال إلى غيره من المعانى اللائقة بالله والمقبولة فى الاستعمال اللغوى.

ولعل خروج بعض أهل الظاهر عن المقتضى اللغوى الحقيقى لفظ الوجه يؤيد هذا، ويدل على أن تفسير الوجه على حقيقته وأصل وضعه اللغوى غير مقبول فى حق الله - تعالى-.

ثانيًا: وأما أهل التأويل الذين فسروا الوجه بتفسيرات متعددة تبتعد به عن شبهة التجسيم والتشبيه فقد كانوا أكثر فهمًا للنصوص خاصة وأن المعانى التى ذكروها تفسيراً لصفة الوجه كلها معانٍ لغوية صحيحة، وهى فى ذات الوقت تليق بالإطلاق على الله - تعالى-.

فإذا فسرنا الوجه بالذات أو الحقيقة أو الجهة التى أمر الله بها أو القدر العظيم والمنزلة العالية أو قصد الله بالفعل فكلها معان لغوية صحيحة ولائقة بالإطلاق على الله -تعالى.

ولعل أهل التأويل قد سوغوا استعمال هذه المعانى وتفسير صفة الوجه بها لما بين المعنيين الحقيقى والمجازى من علاقة قوية تؤيد هذا الاستعمال وتشهد له.

ثالثًا: ويظهر لنا صحة فهم أهل التأويل لهذه الصفة، وكذلك الصلة القوية بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى عندهم إذا فهمنا هذه الصفة فهمًا بلاغيًا.

فيمكن فهم صفة الوجه على بابين من أبواب البلاغة العربية هما: المجاز المرسل والكناية.

فأما المجاز المرسل[1] الذى يعتبر فنًا من فنون علم البيان الذى هو قسم من أقسام ثلاثة تكون البلاغة العربية[2] فيمكن فهم صفة الوجه على بابه، ذلك أن استخدام الوجه فى التعبير عن الذات مجاز شائع فى الكلام العربى البليغ، يقول الآلوسى فى

---

(١) عرف البلاغيون المجاز المرسل بأنه: ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضعه له ملابسة غير التشبيه، هذا ولابد للمجاز المرسل من علاقة بين معناه الوضعى الحقيقى ومعناه المجازى المستعمل فيه، وقد بلغت هذه العلاقات نحوًا من عشرين. راجع: القزوينى: الإيضاح فى علوم البلاغة ص ٢٥٢ والميدانى: البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفنونها ص ١٢٠.

(٢) والقسمان الآخران هما: علم البديع وعلم المعانى. راجع البلاغة العربية ص ١١٠.

قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ أى: ذاته -عز وجل- والمراد هو -سبحانه وتعالى- فالإضافة بيانيه، وحقيقة الوجه فى الشاهد الجارحة واستعماله فى الذات مجاز مرسل كاستعمال الأيدى فى الأنفس، وهو مجاز شائع)[١].

وإذا كان المتكلمون قد اشترطوا وجود قرينة تصحح الإنتقال من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى -وهى العلاقة عند البلاغيين- فإن هناك علاقة وقرينة بين الوجه وبين الذات.

يوضح شيخ زاده هذه العلاقة أو القرينة أو الملابسة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى التى سوغت إطلاق الوجه على الذات فيقول فى قوله -تعالى-: ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ (أى فثم ذاته على أن يكون الوجه مجازاً من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل, والمعنى: ففى أى مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول إليه إذ هو ليس جوهراً ولا عرضًا حتى يكون فى مكان، ولما امتنع عليه أن يكون فى مكان أُوّل قوله فثم ذاته بأن علمه محيط بما يكون فى جميع الأماكن والنواحى)[٢].

وهذه العلاقة بين الوجه والذات هى ما يسميها البلاغيون علاقة الجزئية، وهى أن يطلق المتكلم لفظ الجزء -وهو هنا الوجه- ويريد به معنى الكل -وهو هنا الذات-.

وأما الكناية:

فإنه يمكن فهم صفة الوجه على بابها أيضًا.

فإذا كان من تعريفات الكناية أنها (اللفظ الدال على الشئ على غير الوضع الحقيقى بوصف جامع بين الكناية والمكنى عنه)[٣] فإنه يمكن القول: إن الوجه الوارد فى النصوص إنما هو كناية عن الله - عز وجل - بمعنى أن الله -تعالى- كنى عن ذاته بالوجه الذى هو أشرف الأشياء فى الشاهد عادة، إذ إن الوجه فى عرف الناس هو أشرف ما فى البدن، وهو المعبر عن جملة الذات وما بها من صفات، فكأن الله -تعالى- خاطب الناس بالمعانى التى يفهمونها فى لغتهم.

---

(١) الألوسى: روح المعانى جـ ٢٠ ص ١٣٩.

(٢) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوى جـ ١ ص ٣٩٥ المكتبة الإسلامية بدون تاريخ.

(٣) ابن الأثير: المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر جـ ٢ ص ١٨١ بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية سنة ١٩٩٥.

يقول الراغب الأصفهانى : (ولما كان الوجه أول ما يستقبلك وأشرف ما فى ظاهر البدن استعمل فى مستقبل كل شئ وفى أشرفه ومبدئه)[١].

ويبين الرازى السبب الذى من أجله حسُنت الكناية بالوجه عن الذات فى عرف الناس فيقول : (إن المرئى من الإنسان فى أكثر الأوقات ليس إلا وجهه ، وبوجهه يتميز ذلك الإنسان عن غيره ، فالوجه كأنه العضو الذى به يتحقق وجود ذلك الإنسان وبه يعرف كونه موجودًا ، فلما كان الأمر كذلك لا جرم حسُن جعل الوجه اسمًا لكل الذات)[٢].

ويؤكد بدر الدين بن جماعة على هذا المعنى فيذكر الآيات التى ورد فيها الوجه صفة لله -تعالى- ثم يقول : (إنه أطلق الوجه فى هذه الآيات والمراد به الذات المقدسة ، وعبر عنها بالوجه على عادة العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ، يقول أحدهم : فعلت لوجهك أى : لك ، وإنما كنى عن الذات بالوجه لأنه هو المرئى الظاهر من الإنسان غالبًا وبه يتميز الإنسان عن غيره ، ولأن الرأس والوجه موضع الفهم ، والعقل والحسن المقصود من الذات ، ولأن الوجه مخصوص بمزيد من الحسن والجمال ويظهر عليه ما فى القلب من رضى وغضب فأطلق على الذات مجازًا)[٣].

وهذه المعانى التى ذكرها الرازى وابن جماعة تصلح قرائن وعلاقات تصحح استخدام الوجه للتعبير عن الذات وهذه علاقات وقرائن لغوية .

بيد أن هناك علاقة أخرى تصحح هذا الاستعمال الحقيقى هنا وهى ما ذكرها القاضى عبد الجبار آنفًا حين قال : ومتى كان الكلام فيما ليس له أجزاء له ولا أبعاض فلا شك أن الوجه هو الذات[٤].

ثالثًا: صفة العين: صرح القرآن الكريم بأن لله -سبحانه وتعالى- عينًا أو أعينًا فى خمسة مواضع ، فقد ورد وصف الله بالعين بصيغة المفرد فى آية واحدة هى قوله -

---

(١) الراغب: المفردات: ص٥١٣.

(٢) الرازى: أساس التقديس ص ٩٤.

(٣) بدر الدين بن جماعة: إيضاح الدليل ص ١٢١ .

(٤) راجع القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٣٨.

تعالى- : ﴿ ولِتُصنَعَ علىٰ عَيْنِي ﴾ [طه : ٣٩]، بينما جاء وصف الله بالأعين بصيغة الجمع فى أربعة مواضع منها قوله -تعالى- : ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [هود: ٣٧][١].

وأما السنة المشرفة فلم يرد فيها التصريح بلفظ العين أو الأعين وإنما ورد فيها مدح الله -تعالى- بنفى العور عنه، كما فى الحديث الشريف عن عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - أن الدجال ذُكر عند رسول الله ﷺ فقال: (**إن الله ليس بأعور، ألا إن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية**)[٢].

فلما نفى الرسول عن الله النقص وهو العور علمنا أنه متصف بضده مما يفيد الكمال وهو أنه -تعالى- ذو عين أو أعين كما ورد فى القرآن الكريم.

المعانى اللغوية للعين: أصل وضع العين فى اللغة العربية للدلالة على العضو المشهور الذى يتم به النظر أو البصر، قال ابن فارس: (العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدل على عضو به يبصر وينظر، ثم يشتق منه، والأصل فى جميعه ما ذكرنا)[٣].

وقال الزبيدى عن معانى العين فى اللغة: (وأشهرها الباصرة ويعبر عنها بالجارحة أيضًا ومنه قوله تعالى: ﴿ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ [المائدة: ٤٥] وظاهره أن الباصرة أصل فى معناها وهو الذى جزم به كثيرون، ثم تستعار لمعان أخرى هى موجودة فى الجارحة بنظرات مختلفة)[٤].

ثم استخدم لفظ العين فى اللغة لمعان أخرى كثيرة ذكر الفيروز آبادى أنها تنيف على الخمسين[٥]، بل وصل بها صاحب تاج العروس إلى مائة معنى[٦] وكلها تمت إلى المعنى الأصلى بصلة.

---

(١) والمواضع الثلاثة الأخرى هى سورة المؤمنون الآية ٢٧ وسورة الطور الآية ٤٩ وسورة القمر الآية ١٤.

(٢) هذا الحديث: رواه البخارى فى صحيحه كتاب الأنبياء باب قوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ ﴾ رقم ٣٢٥٦ جـ ٣ ص ١٢٦٩. ورواه الهيثمى فى مجمع الزوائد جـ ١٦ ص ١٨٥ وقال رجاله ثقات.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ٤ ص ١٩٩.

(٤) تاج العروس جـ ١ ص ٨١٨.

(٥) الفيروز آبادى: بصائر ذوى التمييز جـ ١ ص ١٠٨.

(٦) تاج العروس جـ ١ ص ٨١٨.

واشهرها هذه المعانى ما يلى:

- العين حقيقة الشئ ونفسه يقال: هو بعينه أى هو نفسه[١]، ويقول ابن منظور: (العين عند العرب حقيقة الشئ، يقال: جاء بالأمر من عين صافية أى: من فصة وحقيقته، وجاء بالحق بعينه أى خالصًا واضحًا)[٢].

- العين: المعانية: يقال: لا أطلب أثرًا بعد عين أى: بعد معاينة[٣].

- العين: عين الماء[٤].

- العين: الجاسوس[٥].

- العين: النقد بخلاف الدين يقال: اشتريت العبد بالعين أم بالدين؟[٦]

- العين بمعنى الاشفاق: تقول العرب: على عينى قصدت زيدًا يريدون الإشفاق[٧].

- العين حفظ الشئ والاعتناء به: فتقول العرب للمراعى شيئا: عين[٨]، ويقال: أنت على عينى أى فى الإكرام والحفظ جمعيًا[٩].

ويقول أبو هلال العسكرى: (العرب تقول: جعلته نصب عينى يريدون به شدة الاعتناء بالشئ وترك الغفلة عنه والنسيان له، وذلك أن الشئ إذا كان بحيث تراه لم تنسه . . . . . . وخلاف ذلك جعلته دبر أذنى وجعلته بظهرى)[١٠].

هذه هى بعض أشهر معانى العين فى اللغة، وقد اعتمد المختلفون حول فهم هذه الصفة على هذه المعانى لتأييد وجهة نظرهم.

---

(١) مختار الصحاح جـ ١ ص ٢٢٣.
(٢) لسان العرب جـ ١٣ ص ٢٩٨.
(٣) مختار الصحاح جـ ١ ص ٢٢٣.
(٤) لسان العرب جـ ١٣ ص ٢٩٨.
(٥) تاج العروس جـ ١ ص ٨١٨.
(٦) لسان العرب جـ ١٣ ص ٢٩٨.
(٧) نفس المصدر جـ ١٣ ص ٢٩٨.
(٨) الأصفهانى: المفردات ص ٣٥٥.
(٩) مختار الصحاح جـ ١ ص ٢٢٣.
(١٠) أبو هلال العسكرى: جمهرة الأمثال جـ ١ ص ٣١٧.

أهل الظاهر: يرى اهل الظاهر أن المراد من النصوص المذكورة إثبات صفة العين حقيقة على ما يليق بجلال الله -تعالى- من غير تشبيه ولا تمثيل لها بعين المخلوقين، ومن غير تحريف لها عن مسماها فى اللغة العربية، فقد بوب ابن خزيمة لصفة العين قائلًا: (باب ذكر إثبات العين لله -جل وعلا- على ما أثبته لنفسه فى محكم تنزيله وعلى لسان نبيه)[١]، ثم ذكر ابن خزيمة الآيات الواردة فى صفة العين وقال بعدها: (فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبته لنفسه من العين ,وغير مؤمن من ينفى عن الله - تبارك وتعالى - ما قد أثبته لنفسه فى محكم تنزيله ببيان نبيه ﷺ)[٢].

وهذه العين التى أثبتها أهل الظاهر هى فى حق الله -تعالى- صفة حقيقية على ما يليق به، ولكنهم يؤكدون على أن وصف الله بالعين لا يقتضى كونها جارحة مركبة من شحم وعصب وغيرها، ويؤكدون فى الوقت ذاته على أنه لا يجوز تفسير العين بأنها الرؤية أو الحفظ أو الرعاية فإن ذلك - فى نظرهم - نفى وتعطيل[٣].

وعلى الرغم من عدم ورود صيغة التثنية فى وصف الله بالعين لا فى القرآن ولا فى الحديث إلا أننا وجدنا من أهل الظاهر من يصف الله بأن له عينين.

من هؤلاء الدارامى فى رده على المريسى حين يقول: (ففى تأويل قول الرسول ﷺ: (إن الله ليس بأعور) بيان أنه بصير ذو عينين)[٤].

وفى موضع آخر يقول عن نفس الحديث السابق الذى نفى الرسول فيه العور عن الله: (والعور عند الناس ضد البصر والأعور عندهم ضد البصير بالعينين)[٥].

وكذلك ابن خزيمة يقول: (نحن نقول لربنا الخالق عينان يبصر بهما ما تحت الثرى وتحت الأرض السابعة السفلى وما فى السموات العلى وما بينهما من صغير وكبير، ولا يخفى على خالقنا خافية ولا يغيب عن بصره من ذلك شئ)[٦].

---

(١) ابن خزيمة: كتاب التوحيد ص ٦٤.

(٢) نفس المصدر ص ٦٤.

(٣) شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٧.

(٤) رد الدارمى على المريسى ص ١١٥ ضمن مجموعة عقائد السلف.

(٥) نفس المصدر ص ١١١.

(٦) ابن خزيمة: كتاب التوحيد ص ٧٦.

فهذان الإمامان الظاهريان -أعنى الدرامى وابن خزيمة- قد صرحا بأن لله -تعالى- عينين اثنتين مع أن صيغة التثنية لم ترد لا فى الكتاب ولا فى السنة، وهذا بالطبع خروج واضح على قواعد مذهبهما التى تقرر أنه لا يجوز أن نصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه -عليه السلام- ولا يجوز أن نطلق على الله من الألفاظ إلا ما ورد فى النصوص، وإذا كان الله -تعالى- لم يصف نفسه بأنه ذو عينين ولا وصفه نبيه بذلك فكيف أطلق هذان الإمامان هذه اللفظة واستعملا هذا الوصف الذى لم تأت به النصوص؟!

وهذا ما نص عليه ابن حزم فقال: (ولا يجوز لأحد ان يصف الله تعالى بأن له عينين لأن النص لم يأت بذلك)(١).

وكذلك نص الثعالبى فى تفسيره على منع استعمال صيغة التثنية فى وصف الله بالعين فقال: (إن الشريعة وقفت على عين وأعين ولا يجوز أن يقال: عينان من حيث لم توقف الشريعة على التثنية)(٢).

وهذا يصلح رداً على ما يستخدم صيغة التثنية فى وصف الله بالعين مع عدم ورودها فى النصوص.

على أن من أهل الظاهر من جوز استعمال بعض المعانى اللغوية التى فُسرت بها العين ونسبتها إلى الله -تعالى- وهو الإمام الشوكانى الذى يذكر قوله -تعالى-: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، ثم يقول: (أى اعمل السفينة متلبساً بأعيننا أى بمرأى منا، والمراد بحراستنا وحفظنالك، وعبر عن ذلك بالأعين لأنها آلة الرؤية والرؤية هى التى يكون بها الحفظ والحراسة فى الغالب)(٣).

والشوكانى هنا يشير إلى العلاقة أو القرينة التى سوغت استعمال العين فى معنى الحفظ والحراسة وهى السببية كما سيأتى بعد قليل.

أهل التأويل: يرى أهل التأويل أنه يستحيل فى حق الله -تعالى- أن يوصف بالعين

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ١١٢.

(٢) الثعالبى: الجواهر الحسان فى تفسير القرآن جـ ٣ ص ٥٠.

(٣) الشوكانى: فتح القدير جـ ٣ ص ٤٤٥.

بمعنى الجارحة لأن الله -تعالى- منزه عن الجوارح والأعضاء والأبعاض كما يقول القاضى الباقلانى : (وأن عنيه ليست حاسة من الحواس ، ولا تشبه الجوارح والأجناس)[١] .

وإذا كانت معظم النصوص الواردة فى صفة العين تثبت الأعين بصيغة الجمع فإن أهل التأويل يرون أن استخدام هذه الصيغة على ظاهرها غير لائق بالله ، أو على حد تعبير الرازى : (إن إثبات الأعين - أى بصيغة الجمع - فى الوجه الواحد قبيح)[٢] .

وإذا كانت العين فى اللغة لها معان كثيرة فإن أهل التاويل يحملون الوصف الوارد فى حق الله تعالى بالعين على معان تؤيدها اللغة وتكون لائقة بالإطلاق على الله تعالى .

وأشهر هذه المعانى التى حمل أهل التأويل صفة العين عليها هى العلم والرؤية والحفظ والرعاية والكلاءة وشدة العناية .

فالقاضى عبد الجبار يرى أن المراد بالعين فى النصوص القرآنية هو العلم ، فيقول فى قوله تعالى : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾ [طه : ٣٩] : (المراد : لتقع الصنعة على علمى ، والعين قد ترد بمعنى العلم ، يقال : جرى هذا بعينى أى : بعلمى)[٣] وكذلك فى قوله -تعالى- : ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [الطور : ٤٨] يقول : (المراد به أنك بمرأى منا ومسمع وإنا نعلم تعيين احوالك ، وذكرها -تعالى- ليبعثه على التشدد فى الإبلاغ والصبر على كل عارض دونه)[٤] .

ويقول القاضى أيضًا عن المراد بالأعين فى الآية السابقة : (يجب أن يكون المراد بذلك إثباته عالمًا بجميع ما يحصل من العباد وهذا كما يقال : إن هذا الشئ وقع بمرأى منى ومسمع إذا كان عالمًا بتفاصيله)[٥] .

فصفه العين فى نظر القاضى عبد الجبار عبارة عن علم الله تعالى .

---

(١) الباقلانى: الإنصاف ص ٥.

(٢) الرازى: أساس التقديس ص ٩٦.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.

(٤) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٠٤.

(٥) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٣١.

والإمام أبو منصور البغدادى يحمل العين على معنى الرؤية فيقول فى قوله - تعالى- ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ أى على رؤية منى كما قال -تعالى- : ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه : ٤٦](١) .

ويرى الآمدى أن العين يمكن أن تحمل على الحفظ والرعاية ، ولهذا تقول العرب (فلان بمرأى ومسمع من فلان إذا كان ممن يحوط به ويحفظه ويشمله رفده ورعايته)(٢) .

ويوافق الإيجىُّ الآمدىَّ على المعنى السابق فيقول : (فوجب أن يجعل - أى وصف الله بالعين - مجازًا عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة)(٣) .

وإلى قريب من هذا المعنى يذهب بدر الدين بن جماعة فيقول : (ووجه التجوز بالعين عن شدة الاعتناء أن المعتنى بالشئ لمحبة أو حاجة يكثر النظر فيه ، فجعلت العين التى هى آلة النظر كناية عن مزيد الاعتناء)(٤) .

هذه هى وجهة نظر الفريقين حول صفة العين ، فالمانعون لتأويلها يرون أنها على ظاهرها وحقيقتها والقابلون لتأويلها يخرجون بها عن هذه الحقيقة إلى بعض معانيها اللغوية .

الموازنة بين الرأيين:

أولاً : وقف المانعون للتأويل فى نصوص صفة العين -وهم أغلب أهل الظاهر- عند المعنى الحقيقى للعين ، فأثبتوا لله عينًا وأعينًا وعينين - رغم عدم ورود هذه الصيغة الأخيرة- وقالوا : إنها عين حقيقية يبصر بها الله -تعالى- لأن هذا هو معنى العين وأصل وضعها اللغوى .

والواقع أن استعمال المعنى الحقيقى للعين هنا غير مقبول لما يلزم عليه من نسبة المحال إلى الله وهو كونه ذا جارحة ، لأن هذا هو معنى العين فى حقيقتها اللغوية التى

---

(١) البغدادى: أصول الدين ص ١١٠ .

(٢) الآمدى: غاية المرام ص ١٤٠ .

(٣) الآيجى: المواقف جـ ٣ ص ١٥٣ .

(٤) ابن جماعه إيضاح الدليل ص ١٢٩ .

تفيد أن العين هى الجارحة التى يتم بها البصر ، وإذا كان المعنى الحقيقى يستلزم المحال على الله -تعالى- وجب صرفه عن حقيقته إلى معنى آخر صحيح فى اللغة ولائق بالله -تعالى- ، وهذا ما دفع بعض أهل الظاهر إلى عدم الوقوف عند حقيقة العين بل خرج إلى معان لغوية أنسب وأليق بالإطلاق على الله ، وهى فى ذات الوقت صحيحة فى اللغة ، كما فعل الشوكانى - آنفًا - حين فسر العين بأنها الحفظ والحراسة .

ثانيًا : اتسعت نظرة اهل التأويل إلى تلك النصوص الوارد فيها نسبة العين إلى الله فأحالوا معناها الحقيقى وفسروها بمعان لغوية كثيرة حملوا هذه الصفة عليها .

وقد دفعهم إلى هذا التفسير والتأويل الذى خرجوا به عن المعنى الحقيقى عدة أمور ، منها :

الأول: نفى المحال فى حقه -تعالى-: وذلك أننا إذا تركنا لفظ العين على ظاهره وحقيقته لزم منه نسبة العضو وبالتالى نسبة الجسمية إلى الله -تعالى- لأن ذا العين لا يكون إلا جسمًا إذا حملت العين على حقيقتها ، وقد كان دفع ما يوهم المحال من التجسيم والتشبيه وغيرهما من الأسباب الرئيسة فى اللجوء إلى التأويل والخروج عن المقتضى الحقيقى للغة ، كما تقدم فى الباب الثانى من هذا البحث .

الثانى: لا يمكن حمل نصوص العين على حقيقتها: وذلك لما مر من أن النصوص قد وردت مرة بلفظ المفرد ومرة بلفظ الجمع ، فإذا حملناها على حقيقة صيغة المفرد يكون المعنى أن البارى -تعالى- ذو عين واحدة ، وإذا حملناها على صيغة الجمع كان المعنى أن البارى تعالى ذو أعين كثيرة وكلا الأمرين قبيح إذا أطلقناه على أحد الناس فكيف بالله -تعالى- ؟!

الثالث: سياق النصوص لا يمكن أن يدل على الحقيقة: إن المواضع الخمسة التى ورد فيها وصف الله بالعين فى القرآن لا يمكن أبدًا حملها على المعنى الحقيقى ، وذلك لأنها جميعا وردت فى سياق لا يفهم منه إلا الحفظ والعناية وشدة الرعاية لمن خاطبهم الله -تعالى- فى هذه النصوص .

الرابع: التفسير البلاغى لنصوص صفة العين: إن المعانى التى أول بها أهل التأويل صفة العين كلها معان لغوية صحيحة ومتفق عليها بين العلماء سواء فى أصول اللغة

حيث يؤكدون أن من معانى العين: الحفظ والرعاية والعناية والكلاءة والعلم، أو فى علم البلاغة.

فإذا نظرنا إلى النصوص الواردة فى صفة العين نظرة بلاغية وجدنا أن هذه النصوص يمكن أن تفهم على عدة أوجه بلاغية هى:

- **طريقة التمثيل**[١]: فالعين فى النصوص القرآنية وردت وصفًا لله تعالى بمعنى الحفظ وشدة العناية وذلك (على طريقة التمثيل، لما كانت العين سببًا لحفظ الشئ بناءً على أن من عظمت عنايته بحفظ شئ يجعله نصب عينيه، صح أن يعبر بها عن الحفظ مجازًا، وأن يعبر بالأعين عن شدة المبالغة فى الحفظ والرعاية فمن قال: عملت بعينى، كان معناه: بتحفظى واحتياطى، وكان مراده بنهاية ما فى وسعى من التحفظ)[٢].

وفى قوله تعالى: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول ابن عطية: (قال الجمهور: معناه: بحفظنا وحفايتنا وتحت نظرنا، فمى هذه الأشياء أعينًا تشبيهًا، إذ الحافظ المتحفى من البشر إنما يكون ذلك الأمر نصب عينيه)[٣].

وإلى هذا المعنى يذهب الجصاص حين يقول فى قوله -تعالى-: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أى: بحيث نراها، فكأنها ترى بأعين عن طريق البلاغة، والمعنى: بحفظنا إياك حفظ من يراك ويدفع عنك السوء)[٤].

والواقع أن استخدام العين للتعبير عن الحفظ والرعاية تمثيل مشهور وتشبيه ذائع فى اللغة.

---

(١) التمثيل أو التشبيه هو: الدلالة على مشاركة شئ لشئ فى معنى أو أكثر من المعانى لغرض، ويختص لفظ التمثيل بالتشبيه المركب الذى يكون وجه الشبه فيه منتزعًا من متعدد. وينبغى أن يراعى فى التمثيل ائتلاف اللفظ مع المعنى بمعنى أن يكون اللفظ المذكور صالحًا إلى الاختصار والإيجاز، ويشير الجرجانى إلى بعض محاسن التمثيل فيقول: مما اتفق عليه العقلاء أن التمثيل إذا جاء فى أعقاب المعانى أو برزت هى فى معرضه ونقلت صورتها الأصلية إلى صورته كساها أبهة وكسبها منقبة ورفع أقدارها. راجع: الجرجانى أسرار البلاغة ص ٨٢ والحموى خزانة الأدب جـ ١ ص ٢٩٩ والميدانى البلاغة العربية ص ٥٦٤.

(٢) حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوى جـ ٣ ص ٤٣.

(٣) المحرر الوجيز جـ ٦ ص ٢٤٢.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن جـ ٧ ص ١٩١.

ففى الآية السابقة يقول ابن التمجيد: (والمراقبة بالأعين أبلغ من الحفظ بالعين أو العينين، ولما لم يتصور الأعين هنا حملها على التمثيل، وتوضيحه أن وقاية الله صنعة الفلك من الاختلال والزيغ والمبالغة فى الحفظ لا يتطرق إليه اختلال بوجه من الوجوه، يشبه بحراسة الحراس بإمعان العيون وكمال التيقظ فى حفظ الشئ المحروس)[١].

إذن: استخدام لفظ العين والأعين فى محل الحفظ والحراسة والعناية خرج مخرج التمثيل والتشبيه اللذين هما أبلغ من التعبير بالحقيقة وأشد وقعًا وتأثيرًا، فإن كون الشئ فى العين أو الأعين أبلغ من كونه محروسًا أو محفوظًا أو معتنى به، ولعلنا أدركنا الآن السر فى استعمال صيغة الجمع - الأعين - فى معظم مواضع صفة العين المنسوبة إليه - تعالى-.

طريقة الكناية: هذه هى الطريقة البلاغية الثانية التى يمكن حمل النصوص الواردة لوصف الله بالعين عليها.

فإذا كانت الكناية هى: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه[٢]، وهذا اللفظ المذكور يكون دليلًا على المعنى المقصود[٣]، فإنه يمكن فهم هذه النصوص على هذه الطريقة بأن يقال: إن هذه النصوص وردت بمعنى شدة الحفظ وكمال العناية من الله - تعالى-، فإذا كان لفظ العين ومعنى الحفظ من الأمور المتلازمة فلا مانع من أن يعبر بأحدهما عن الآخر، فقد أطلقت النصوص، الملزومَ وأرادت اللازم، لأنه يلزم من كون الشئ فى الأعين أنه مبالغ فى حفظه والعناية به.

ويمكن تطبيق الكناية على نصوص العين بأن نقول: أطلقت الأعين وأريد بها لازمها وهو إبصار الشئ والإحاطة به علمًا وقربًا، فيلزم منه مزيد الحفظ للمرئى وهو المراد[٤].

فالعين (تستعار للمراقبة والملاحظة، والمراد الكناية بالمعنى المجازى عن لازمه وهو الحفظ)[٥].

---

(١) حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوى جـ ١٠ ص ٧٥.

(٢) التفتازانى: تلخيص المعانى ص ٢٤٢.

(٣) الجرجانى: دلائل الأعجاز ص ٦٦.

(٤) راجع حاشية الصاوى على تفسير الجلالين جـ ٣ ص ٢٠٣ - الطبعة الأولى - دار الفكر - بيروت.

(٥) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير جـ ٧ ص ١٣٧.

وإذا كان البلاغيون قد اشترطوا فى تعريف الكناية أنه لابد أن يكون اللفظ المذكور دليلًا على المعنى المقصود[١] فإن هذا الشرط متحقق فى دلالة العين على الحفظ والرعاية، وهذه دلالة واضحة جدًا حتى قال الآلوسى: (إن استعمال العين فى الحفظ والحراسة مجاز مشهور)[٢].

فالعين يكنى بها عن الحفظ، وذلك لأن (العين آلة الحس الذى به يحفظ الشئ ويراعى عن الاختلال والزيغ فعبر بها عن المبالغة فى الحفظ والرعاية)[٣].

وإلى هذا المعنى يشير شيخ زاده فيؤكد على أن العين تستعار للحفظ لكون العين أعظم ما يتوسل به إلى معنى الحفظ[٤].

وقد أشار الشوكانى -أيضًا- إلى هذا التلازم بين لفظ العين وبين معنى الحفظ، ففى قوله -تعالى-: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول: (أى أعمل السفينة متلبسًا بحراستنا وحفظنا لك، وعبر عن ذلك بالأعين لأنها آلة الرؤية، والرؤية هى التى تكون بها الحراسة والحفظ فى الغالب)[٥].

فإذا كانت العين هى الآلة التى يُتوصل بها إلى تحقيق الحفظ والرعاية، وكانت دلالة لفظ العين على هذا المعنى واضحة ومشهورة فى اللغة فلا مانع من أن نفهم العين أو الأعين المنسوبة إلى الله -تعالى- على أنها الحفظ والرعاية والعناية لبعض خلقه خاصة الذين خاطبهم فى هذه النصوص.

- **طريقة المجاز المرسل:** هذه هى الطريقة البلاغية الثالثة التى يمكن فهم نصوص صفة العين من خلالها، فإذا كان البلاغيون قد اشترطوا وجود علاقة للمجاز المرسل بين اللفظ المذكور والمعنى المراد، فإن العلاقة بين لفظ العين ومعنى الحفظ والحراسة والعناية والرعاية هى علاقة السببية.

---

(١) راجع: الجرجانى: دلائل الأعجاز ص ٦٦.

(٢) الآلوسى: روح المعانى جـ ١٩ ص ٤٦٩.

(٣) حاشية القونوى على تفسير البيضاوى جـ ٢ ص ٢٤٦ - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ دار الكتب العلمية.

(٤) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوى جـ ٤ ص ٤٠١.

(٥) الشوكانى: فتح القدير جـ ٣ ص ٤٤٥.

ويمكن تطبيق هذه العلاقة هنا فنقول : إن العين لما كانت هى السبب الأكبر لحصول الحفظ والعناية والحراسة جاز إطلاقها فى هذا المعنى .

فالعين بهذه المعانى مجاز مرسل من إطلاق السبب - وهو نظر العين على المسبب - وهو الحفظ والرعاية - لأن شأن من ينظر إلى الشئ بعينه أن يحفظه ويرعاه[١] .

وقد نص المتكلمون على هذه العلاقة بين لفظ العين والمراد منه وهو الحفظ فقالوا : (العين مجاز عن الرعاية والحراسة بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب ، فإن الناظر لشئ يحرسه عما لا يريد فى حقه ، ويراعيه حسبما يريد فيه)[٢] .

ومن الواضح أن استعمال المجاز المرسل الذى علاقته السببية هنا يؤدى المعنى الذى لا يؤديه استعمال الحقيقة ، وهو كمال الحفظ والمبالغة فى العناية .

- الشعر العربى يدل على هذا المعنى : ومما هو جدير بالذكر أن الشعر العربى قد استخدم العين بنفس المعنى السابق الذى فسر به أهل التأويل نصوص العين وهو معنى الحفظ والحراسة .

فمن ذلك قول أمرئ القيس :

فبات عليه سرجه ولجامه   وبات بعينىً قائمًا غير مرسل[٣]

قال أبو هلال العسكرى فى معنى هذ البيت : أى كنت أرعاه وأحفظه وعلى هذا مجاز قوله - تعالى ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾[٤] .

ومما ورد من أقوال العرب أيضًا ما يفيد أن العين بمعنى الرعاية والحفظ قول النابغة الذبيانى :

عهدتك ترعانى بعين بصيرة   وتبعث حراسًا علىّ وناظرًا

أى ترقبنى[٥] .

---

(١) حاشية الصاوى على تفسير الجلالين جـ ٤ ص ١٢٦٣ .

(٢) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوى جـ ٣ ص ٣١٥ .

(٣) راجع: أبو زيد القرشى: جمهرة أشعار العرب - معلقة أمرئ القيس ص ٣١ .

(٤) العسكرى: كتاب الصناعتين ص ٨٧ .

(٥) ابن قتيبة: غريب الحديث جـ ٢ ص ٥ بتحقيق د. عبد الله الجبورى الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧ هـ مطبعة العانى - بغداد. وراجع: الفائق فى غريب الحديث والأثر ص ١٧٠ .

وهذا دليل على أن العين تستعمل مجازًا فى المراعاة والمراقبة[(١)].

والواقع أن فهم النصوص الواردة فى صفة العين على هذا النحو السابق هو اللائق بالإطلاق والاستعمال فى حق الله -تعالى-، وهو أولى من ترك النصوص بدون بيان ما يفهم منها، وقد يؤدى تركها بدون بيان إلى توهم التعارض بينها خاصة أن منها ما ورد بصيغة المفرد، ومنها ما ورد بصيغة الجمع، هذا بالإضافة إلى أن المعانى التى أُولت إليها العين سائغة فى اللغة جارية على قوانين البلاغة فيها، وتدل عليها أقوال العرب فى أشعارها.

رابعًا: صفة اليد: وردت صفة اليد منسوبة إلى الله -تعالى- فى القرآن وكذلك فى السنة، ففى القرآن الكريم جاء وصف الله -تعالى- بهذه الصفة فى عشرة مواضع يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام:

الأول: ما ورد بصيغة المفرد وذلك فى أربع آيات منها قوله -تعالى-: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح: ١٠][(٢)].

الثانى: ما ورد بصيغة التثنية وذلك فى آيتين هما قوله -تعالى-: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ [ص: ٧٥].

الثالث: ما ورد بصيغة الجمع وذلك فى آيتين هما قوله -تعالى-: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ**﴾ [يس: ٧١] وقوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**﴾ [الذاريات: ٤٧].

الرابع: ما ورد بلفظ اليمين وذلك فى آيتين هما قوله - تعالى: ﴿**وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ**﴾ [الحاقة: ٤٤، ٤٥]، وكذلك جاءت هذه الصفة فى الأخبار

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ٩ ص ٤٣.

(٢) والمواضع الثلاثة الأخرى: سورة آل عمران الآية ٢٦ وسورة الحديد الآية ٢٩ وسورة الملك الآية الأولى.

النبوية بصيغ مختلفة وألفاظ متعددة، منها ما ورد أن النبى ﷺ قال: (لما خلق الله الخلق كتب بيده: إن رحمتى سبقت غضبى)[١].

وقوله ﷺ فى حديث الصدقة: (فيجعلها الله فى كفه)[٢] وقوله ﷺ فى أحاديث كثيرة عن يمين الله - تعالى: (وكلتا يديه يمين)[٣].

المعانى اللغوية لليد: أصل وضع لفظ اليد فى الاستعمال اللغوى الحقيقى إنما هو للتعبير عن الجارحة المعروفة من الإنسان وغيره[٤]، واليد من أعضاء الجسد، وهى من المنكب إلى أطراف الأصابع[٥] وقيل هى من أطراف الأصابع إلى الكف[٦].

ثم خرج هذا اللفظ إلى معان أخرى اشتهر فيها اشتهار الحقيقة، ومن هذه المعانى ما يلى:

- اليد هى القوة والقدرة: فقد حُكى عن ابن الأعرابى قوله: اليد القدرة، تقول: لى عليه يد أى قدرة[٧].

وقال الجوهرى: (اليد: القوة، وأيده أى: قواه، ومالى بفلان يدان أى طاقة ومنه قوله -تعالى-: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧][٨]، ويقال: لفلان يد على كذا، ومالى بكذا يد ومالى به يدان[٩] وعلى هذا جاء قوله -تعالى-: ﴿أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥] فقد فسروا الأيدى بالقوة[١٠].

---

(١) هذا الحديث: رواه البخارى فى صحيحه كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء رقم ٦٩٨٦ جـ ٦ ص ٢٧٠٠ ورواه كذلك فى باب قوله تعالى: بل هو قرآن مجيد برقم ٧١١٥ جـ ٦ ص ٢٧٤٥.

(٢) هذا الحديث رواه ابن حبان فى صحيحه كتاب الزكاة باب صدقة التطوع رقم ٣٣١٨ جـ ٨ ص ١١٢.

(٣) هذا الحديث رواه مسلم فى صحيحه كتاب: الإماره باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الإمام الجائر رقم ١٨٢٧ جـ ٣ ص ١٤٥٨.

(٤) معجم مقاييس اللغة جـ ٦ ص ١١٦.

(٥) المعجم الوسيط جـ ٢ ص ١٠٥١.

(٦) لسان العرب جـ ١٥ ص ٤٠٩.

(٧) المصدر السابق جـ ١٥ ص ٤٠٩.

(٨) الصحاح فى اللغة جـ ٢ ص ٢٩٨.

(٩) الراغب: المفردات ص ٥٥٠.

(١٠) الجصاص: أحكام القرآن جـ ٦ ص ٩٠.

- اليد هى النعمة : يقال: لفلان عندى يد أشكره عليها أى نعمة[١] .

وعلى هذا فسر أبو هلال العسكرى اليدين فى قوله -تعالى- : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة : ٦٤] فقال : (معناه : نعمتاه الظاهرة والباطنة)[٢] .

وتقول العرب : يَدَيْتُ إليه أى أسديت إليه النعمة[٣] .

- اليد : الجود والعطاء : فاليد المطلقة عبارة عن إيتاء النعيم، وفى مقابلها اليد المغلولة عبارة عن الإمساك[٤] .

وعلى هذا المعنى فسر غالب المفسرين قوله -تعالى- ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أى أنه فى غاية ما يكون من الجود والعطاء ردًا على قول اليهود : يد الله مغلولة أى ممسكة عن العطاء .

- اليد : التأييد والنصرة : وعلى هذا المعنى فسر معظم المفسرين قوله -تعالى- ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح : ١٠] أى : تأييده ونصره فوق قوتهم ونصرتهم أى : ثق بنصر الله -تعالى- لك لا بنصرتهم وإن بايعوك[٥] .

وعلى هذا المعنى -أيضًا- جاء قوله ﷺ : (يد الله مع القاضى حين يقضى)[٦][٧] .

- اليد : الملك والتصرف يقال : الضيعة فى يد فلان أى : فى ملكه وتصرفه[٨] ويقال : هذا فى يد فلان أى فى حوزته وملكه وعليه قوله -تعالى- ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة : ٢٣٧] أى : الذى يملك التصرف فى النكاح[٩] .

---

(١) المصدر السابق جـ ٦ ص ٩٠.
(٢) جمهرة أمثال العرب ص ٥٤.
(٣) الراغب: المفردات ص ٥٥٠.
(٤) نفس المصدر ص ٥٥٠.
(٥) الآلوسى: روح المعانى جـ ١٩ ص ١٩٢.
(٦) هذا الحديث: رواه البيهقى فى السنن الكبرى كتاب آداب القاضى باب القسمة رقم ٢٠٢٢٧ جـ ١٠ ص١٣٢.
(٧) راجع الشوكانى: فتح القدير جـ ٢ ص ٣٣١.
(٨) لسان العرب جـ ١٥ ص ٤١٩.
(٩) الراغب: مفردات غريب القرآن ص ٥٥٠.

- اليد: الاختصاص بالفعل: وعلى هذا المعنى جاء قوله -تعالى-: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] (أي توليت خلقه[١]).

هذه هى أهم المعانى اللغوية للفظة اليد، وقد اعتمد كل فريق من المختلفين حول فهم معنى هذه الصفة على بعض هذه المعانى اللغوية وذلك على النحو التالى: -

أهل الظاهر: يرى أهل الظاهر أن النصوص الواردة فى صفة اليد واضحة الدلالة على إثبات اليد لله -تعالى- حقيقة، وهى صفة ذاتية له -سبحانه- على ما يليق بجلاله وعظمته، ليست جارحة وليست بمعنى النعمة ولا القدرة ولا غيرها.

فيروى عن الإمام أحمد أنه كان يقول: (إن لله -تعالى- يدين، وهما صفة له فى ذاته، ليستا بجارحتين... ويفسد أن تكون يد القوة والنعمة والتفضل)[٢].

ويقول ابن تيمية عن قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (هذه الآية تقتضى إثبات صفتين ذاتيتين تسميان يدين، والدليل على أنهما ذاتيتان تزيدان على النعمة والقدرة أنا نقول: القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة فى لغة العرب ومعارفهم وعاداتهم المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف بها لها خصائص فيما يقصد به، وهى حقيقة فى ذلك)[٣].

ويقول شارح العقيدة الواسطية عن النصوص الواردة فى صفة اليد: (إنها تضمنت إثبات اليدين صفة حقيقية له - سبحانه - على ما يليق به ولا يمكن حمل اليدين على القدرة... وأيضًا فإن لفظ اليدين بالتثنية لم يعرف استعماله إلا فى اليد الحقيقية، ولم يرد قط بمعنى القدرة أو النعمة)[٤].

وبالطبع فإن أهل الظاهر يمنعون من تأويل تلك الصفة فيرون (أنها لا تحتمل التأويل

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن جـ ٦ ص ٩٠.

(٢) الإمام أحمد: العقيدة ص ١٠٤.

(٣) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٣٥.

(٤) محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٤ والواقع أن هذه الدعوى ساقطة لأن معاجم اللغة وأقوال العرب تؤيد أن القدرة والنعمة من المعانى المشهورة للفظ اليد كما سبق.

بحال، ولا يمكن حمل اليدين إلا على الحقيقة، ومن لم يحملها على الحقيقة فهو معطل لتلك الصفة)[١].

بل يبالغ ابن خزيمة حين يذكر أن من قال إن اليد هى القوة أو النعمة أو غيرها من المعانى فهو محرف مبدل جاهل بلغة العرب[٢].

إلى هذا الحد نرى أن هذا الفريق من أهل الظاهر سائر على قواعد مذهبه التى تقضى بإثبات ما أثبته الله لنفسه من الصفات، والإيمان بها كما وردت على حقيقتها وظاهرها وعدم التعرض لتأويلها.

إلا أننا وجدنا من أهل الظاهر من لم يقف عند هذا الحد، بل تطرق إلى فهم هذه الصفة عن طريق التأويل.

وأخص بالذكر هنا ثلاثة من أعلام أهل الظاهر وهم ابن حزم، وابن تيمية، والشوكانى:

فأما ابن حزم: فقد خرج عن قواعد مذهبه التى تقتضى بضرورة الوقوف عند ظاهر النص، وعدم الخروج على حدود اللفظ الوارد فى القرآن والسنة فيما يخص الصفات كما كان يكرر دائمًا.

ففى النصوص الواردة فى صفة اليد نجد ابن حزم يأولها على معان ثلاثة:

الأول: أن المقصود بالنصوص الواردة فى اليد فى القرآن إنما هو ذات الله لا شئ سوى الذات، فيذكر ابن حزم هذه النصوص ثم يقول عنها: (إن هذا إخبار عن الله - تعالى- لا يرجع من ذكر اليد إلى شئ سواه تعالى)[٣].

ثم يذكر ابن حزم حديث الرسول ﷺ الذى فيه: (وكلتا يديه يمين)[٤] فيقول هو مثل قوله -تعالى-: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] (أى: وما ملكتم). أى أن

---

(١) محمد عبد الرحمن الخميس: اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث ص ٢٦ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ وزارة الشئون الإسلامية بالسعودية.

(٢) ابن خزيمة: كتاب التوحيد ص ١٩٩.

(٣) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ١٢٨.

(٤) سبق تخريجه.

ابن حـزم هنا يوافق رأى من يقول إن ذكـر اليـمين هنا صلة، ويرجع إلى الذات لا إلى صفة مستقلة.

الثاني: يفسر ابن حزم لفظ اليمين الوارد فى الحديث السابق ونحوه بأن المعنى أن كل ما يكون من الله -تعالى- فهو الأفضل والأعلى ويستشهد على هذا المعنى بالشعر العربى.

يقول ابن حزم: (ولما كانت اليمين فى لغة العرب يراد بها: الحظ للأفضل كما قال الشاعر:

إذا مـــا راية رفـــعت لمجـــد تلـقـــاها عـــرابة باليـــمـــين

يريد أنه يتلقاها بالسعى الأعلى، كان قوله (وكلتا يديه يمين) أى كل ما يكون منه -تعالى- من الفضل فهو الأعلى)[١].

الثالث: ويذهب فيه ابن حزم إلى أبعد من المعنيين السابقين فيفسر بعض النصوص - خاصة الواردة فى السنة - بنفس تفسير أهل التأويل فيذكر الحديث الصحيح الذى فيه (. . . قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله - عز وجل - . . .)[٢] ثم يقول: (أى بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله - عز وجل -)[٣].

فهذه المعانى الثلاثة السابقة التى ذكرها ابن حزم لبعض النصوص الواردة فى صفة اليد تدل على أنه لم يلتزم بالظاهر الذى ينسب إليه، بل الذى يعد هو أشهر ممثليه بلا منازع.

وأما ابن تيمية: فبالرغم من أنه أكد -منذ قليل- على ان النصوص الواردة فى صفة اليد (تدل على أن الله -تعالى- يدين صفتان مختصتان به ذاتيتان له كما يليق بجلاله)[٤].

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ١٢٨.

(٢) هذا الحديث: رواه البخارى فى كتاب التاريخ الكبير رقم ٢٤٤٣ جـ ٨ ص ٥٠ ورواه الحاكم فى المستدرك فى كتاب الرقاق رقم ٧٩٠٧ جـ ٤ ص ٣٥٧.

(٣) الفصل جـ ٢ ص ١٢٨.

(٤) كتب ورسائل وفتاوى بن تيمية فى العقيدة جـ ٦ ص ٣٦٢.

إلا أنه يوجد له كلام فى مواضع أخر يصرح فيها بأنه قوله -تعالى- ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ إنما هو من المجازات المشهورة[١] .

بل يذهب ابن تيمية فى التصريح بالتأويل فى صفة اليد إلى أبعد من هذا حين يذكر فى «الجواب الصحيح» آية سورة المائدة السابقة ثم يقول : (واليهود أرادوا بقولهم : يد الله مغلولة أنه بخيل ، فكذبهم الله فى ذلك وبين لهم أنه جواد لا يبخل ، فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال : ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الاسراء : ٢٩] فبسط اليدين المراد به الجود والعطاء ، ليس المراد ما توهموه من بسط مجرد ، ولما كان العطاء باليد يكون ببسطها صار من المعروف فى اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء)[٢] .

وهذا الفهم من ابن تيمية هو نفس فهم أهل التأويل - كما سيأتى فى الحديث عن رأيهم بعد قليل - .

فهل يمكن أن يفهم من هذا أن هذا الإمام يجيز التأويل فى محاجة أهل الكتاب وإلزامهم ، ويمنعه عندنا فى الإسلام كطريق لفهم صفات الله -تعالى- على وجوهها اللغوية ؟!

وأما الشوكانى: فإنه ذكر معانى اليد الواردة فى النصوص ولم يذكر أن من هذه المعانى أن اليد صفة ذاتية مختصة بالله على ما يليق به كما هو المشهور عند غالب أهل الظاهر .

فنجد الشوكانى يذكر من معانى اليد : القوة والنعمة والتأييد ، بل يصرح الشوكانى أن آية سورة المائدة جاءت على طريق التمثيل والمجاز عن البخل والجود فيقول : (وهذه الآية هى على طريق التمثيل كقوله : ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً ﴾ والعرب تطلق غلّ اليد على البخل وبسطها على الجود مجازًا)[٣] .

---

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ص ١١١ - الطبعة السابعة سنة ١٩٩٩ - دار عالم الكتب.

(٢) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح جـ ٤ ص ٤١٢ وما بعدها بتحقيق د. حمدان محمد - الطبعة الأولى سنة ١٤١٤ - دار العاصمة بالسعودية.

(٣) الشوكانى: فتح القدير جـ ٢ ص ٣٣١.

ثم يقول الشوكانى بعد ذكر قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (أى: بل هو فى غاية ما يكون من الجود، وذكر اليدين مع كونهم - أى اليهود - لم يذكروا إلا يداً واحدة مبالغة فى الرد عليهم بإثبات ما يدل على غاية السخاء، فإن نسبة الجود إلى اليدين أبلغ من نسبته إلى اليد الواحدة)[١].

وفى قوله -تعالى- ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ يقول الشوكانى: إن معنى ذلك ما روى عن بعض العلماء أن (نعمة الله عليهم فى الهداية فوق ما صنعوا من البيعة، وقيل يده فى الثواب فوق أيديهم فى الوفاء، وقيل قوة الله ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم)[٢] ولم يعلق الشوكانى على هذه المعانى فكأنه ذكرها ذكر الموافق عليها، وهذه المعانى هى نفسها المعانى التى فسر بها أهل التأويل صفة اليد الواردة فى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

أهل التأويل: تقاربت عبارات أهل التأويل فى التعبير عن معنى صفة اليد، وهى تدور فى معظمها حول أنها: النعمة أو القدرة أو العطاء والإحسان.

يقول القاضى عبد الجبار: (اليد بمعنى النعمة، وذلك ظاهر فى اللغة)[٣].

ويقول عن لفظ اليمين: (اليمين بمعنى القوة، وذلك كثير ظاهر فى اللغة)[٤].

ويقول البغدادى عن اليدين: (وتأولها بعض أصحابنا على معنى القدرة، وهذا التأويل صحيح على المذهب)[٥].

ويذكر الفخر الرازى جميع المعانى اللغوية لليد كالقوة والقدرة والنعمة والملك ثم يقول: (اليد فى حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة وأما سائر المعانى فكلها حاصلة)[٦].

ويقول التفتازانى: (اليد مجاز عن القدرة)[٧].

---

(١) نفس المصدر السابق وكلام الشوكانى هنا هو نفس كلام الزمخشرى فى الكشاف جـ ٢ ص ٤٥.

(٢) نفس المصدر جـ ٦ ص ٤٩٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٩.

(٥) البغدادى: أصول الدين ص ١١١.

(٦) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٦ ص ١٠٦ وقارن أساس التقديس ص ٩٧.

(٧) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٧٤.

ويقول البيضاوى : (غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود)[١] .

ويقول ابن فورك عن نصوص اليد والكف واليمين : (فإن حملت على معنى القدرة والملك صح ، وإن حملت على معنى النعمة والأثر الحسن صح)[٢] .

ثم يلخص ابن فورك القول فى اليد وأنها تفهم بحسب النص الواردة فيه والقرائن المقترنة بها فيقول : (وقد يضاف إليه -تعالى- اليد على معنى الملك والقوة ، والنعمة والقدرة أيضًا ، وإنما نميز بين معانيها بمواضعها المذكورة فيها وقرائنها المقترنة بها)[٣] .

وهكذا فهناك إتفاق بين أهل التأويل على تفسير صفة اليد بالمعانى السابقة .

الموازنة بين الرأيين:

بعد هذا العرض لوجهتى النظر حول مسالة صفة اليد يمكن الموازنة بينهما فيما يلى : -

أولاً : اعتمد أهل الظاهر -الذين لم يؤلوا صفة اليد- على المعنى الحقيقى فى فهم صفة اليد المنسوبة إلى الله -تعالى- فى النصوص القرآنية والنبوية .

فاليد أو اليدان أو الأيد المنسوبة إلى الله -تعالى- هى على حقيقتها المعروفة فى لغة العرب وعادات استعمالهم[٤] .

ويمنع أهل الظاهر تفسير اليد فى حق الله بأنها النعمة أو القدرة أو غيرها من المعانى اللغوية المجازية .

والواقع أن الاعتماد على المعنى الحقيقى لصفة اليد لا يصح لما يترتب عليه من المحال فى حق الله -تعالى-

ذلك أن لفظ اليد فى معناه الحقيقى ووضعه الأصلي فى اللغة هو : الجارحة المخصوصة المعروفة من الإنسان وغيره[٥] .

---

(١) البيضاوى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ ٢ ص ٩٢.
(٢) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٣٨.
(٣) نفس المصدر ص ٢٠٣.
(٤) راجع: شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٤.
(٥) راجع: المعجم الوسيط جـ ٢ ص ١٠٥١.

ولو وصفنا الله -تعالى- باليد بهذا المعنى الحقيقى للزم عنه محالان عقليان:

أولهما: نسبة الأعضاء والجوارح عليه -تعالى- وذو الأعضاء والجوارح لا يكون إلاهًا لما ثبت أن الإله -تعالى- منزه عن الجوارح والأعضاء، وعن كل سمات المحدثات.

فما أدى إلى هذا المحال -وهو وصف الله باليد الحقيقية- يكون محالاً.

ولعل مما يؤيد هذا أن من أعلام أهل الظاهر من لم يرتضوا المعنى الحقيقى لليد فى حقه -تعالى- كما تقدم.

وثانيهما: أننا إذا نسبنا اليد الحقيقية إليه -تعالى- والنصوص وردت بثلاث صيغ - الإفراد والتثنية والجمع - فإننا ملزمون بالقول بأن لله يدًا حقيقية، ويدان حقيقيتان وأيد كثيرة حقيقية، وتصور مثل هذا قبيح فى حق الخلق فكيف بالخالق -جل فى علاه-.

ثانيًا: وإذا كان المعنى الحقيقى لليد فى حقه -تعالى- محالا فيجب العدول عنه إلى معنى آخر يكون لائقا بالله -تعالى- ومقبولاً فى اللغة.

ثالثًا: جميع المعانى التى ذكرها أهل التأويل -باستثناء المعنى الحقيقى- تصح فى حقه -تعالى-، وهى كذلك مقبولة فى اللغة، ولها علاقة بالمعنى الأصلى لليد.

فيصح أن نصف اليد بالنسبة لله تعالى بأنها: النعمة أو القوة أو الجود أو الإختصاص بالفعل إلى غيرها من المعانى التى هى لائقة بالله، وجائزة فى اللغة، وتتعلق بالمعنى الأصلى بقرينة أو علاقة.

ويتضح هذا جليًا إذا نظرنا لهذه الصفة من خلال مايلى:

أولاً: نصوص اليد فى منظور البلاغة: يمكن فهم النصوص الواردة فى صفة اليد فهمًا بلاغيًا إذا نظرنا إليها نظرة مجازية، فهذه النصوص يمكن أن تدخل تحت باب الاستعارة[١] والاستعارة قسم من قسمى المجاز اللغوى، والقسم الآخر هو المجاز المرسل[٢].

---

(١) الاستعارة عند البلاغيين هى: نقل العبارة عن موضع استعمالها فى أصل اللغة إلى غيره لغرض وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه أو تأكيده أو المبالغة فيه أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو تحسين المعرض الذى يبرز فيه. راجع: أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين ص ٨١.

(٢) راجع الميدانى: البلاغة العربية ص ٦٣٦.

فقد جرت عادة العرب فى كلامهم أن يستعيروا لفظ اليد للتعبير عن النعمة أو القوة والقدرة أو الجود أو النصرة أو غيرها من المعانى وقد خرج هذا منهم مخرج البلاغة والفصاحة .

فلفظ اليد (يأتى مرة بمعنى القدرة كما تقول العرب : لا يدلى بكذا ، ومرة بمعنى النعمة كما يقال : لفلان عند فلان يد ، ومرة بمعنى الملك كما يقال : يد فلان على أرضه ؛ وهذه المعانى السابقة إذا وردت عن الله عبر عنها باليد أو الأيدى أو اليدين استعمالاً لفصاحة العرب ، ولما فى ذلك من الإيجاز)[١] .

وفى قوله -تعالى- : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ يقول ابن عاشور : (العرب تجعل العطاء معبراً عنه باليد ، ويجعلون بسط اليد استعارة للبذل والكرم ، ويجعلون ضد البسط استعارة للبخل فيقولون : أمسك يده وقبض يده)[٢] . وإذا كان البلاغيون يشترطون أنه لابد فى كل استعارة من معنى مشترك بين المستعار والمستعار منه[٣] وهو ما يعرف بالعلاقة أو القرينة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى ، فإن القرينة أو العلاقة بين لفظ اليد وبين وصف الله بالإنعام والجود والقوة والقدرة والنصرة واضحة وهى ما يسميها البلاغيون بعلاقة السببية .

وبيانها هنا ان اليد فى عرف اللغة هى السبب والآلة فى كل المعانى السابقة ، فلا مانع أن يذكر اللفظ الحقيقى أو السبب -وهو هنا اليد- ويراد به المعنى المجازى أو المسبِّب -وهو هنا معنى من المعانى السابقة- .

يقول الرازى فى سبب استعمال اليد فى معنى الإنفاق والجود : (والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لدفع المال والإنفاق ، فأطلقوا اسم السبب على المسبب وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والأنامل ، فقيل للجوّاد : فياض الكف ، مبسوط اليد ، وقيل للبخيل : كزُّ الأصابع ، مقبوض الكف ، جعد الأنامل)[٤] .

---

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ٢ ص ٣١٦.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ٤ ص ٢٣٤.

(٣) كتاب الصناعتين ص ٨٢.

(٤) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٦ ص ١٠٥.

ويبين ابن المنيِّر السكندرى السرّفى استعمال هذا المجاز فيقول:

(والنكتة فى استعمال هذا المجاز: تصوير الحقيقة المعنوية بصورة حسية تلزمها غالبًا، وهى بسط اليد للجود، وقبضها للبخل، ولا شئ أثبت من الصورة الحسية فى الذهن، فلما كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحس عبر عنهما بلازمهما لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات)[١].

أى أن العدول عن المعنى الحقيقى لليد إلى المعنى المجازى لها أنما هو بقصد الإيضاح وتصوير المعنوى فى صورة الحسى ليكون أقرب إلى الذهن وأدعى إلى القبول.

وهذا ما قرره البلاغيون فى حسن استعمال الاستعارة وفضلها على الحقيقة، فهى تفعل فى النفس ما لا تفعله الحقيقة[٢].

وفى هذا يقول الراغب الأصفهانى: (وخص لفظ اليد ليتصور لنا المعنى إذ هى أجل الجوارح التى يتولى بها الفعل فيما بيننا ليتصور لنا اختصاص المعنى لا لنتصور منه تشبيهًا)[٣].

وهناك سر بلاغى آخر يمكن أن يلاحظ من خلال ورود اليد مثناة عند التعبير عن الجود والعطاء اللذين هما معنى قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وهذا السر هو المبالغة فى الجود والعطاء.

وذلك أن العرب إذا أرادوا أن يعبروا عن المبالغة فى جود أحد وكثرة عطائه وبذله قالوا: فلان ينفق بكلتا يديه[٤].

وهذا المعنى واضح من السياق الذى وردت فيه آية سورة المائدة، فإن اليهود لما افتروا على الله كذبًا بأن يده مغلولة أى ممسكة عن العطاء، بين الله -تعالى- كذبهم ورد عليهم بأن يديه مبسوطتان أى أنه - سبحانه - فى غاية ما يكون من الجود والعطاء.

---

(١) ابن المنير السكندرى: الانتصاف من الكشاف جـ ٢ ص ٤٥.

(٢) راجع: العسكرى: الصناعتين ص ٨٢.

(٣) الأصفهانى: المفردات ص ٥٥٠.

(٤) راجع ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ٢ ص ٣١٧.

فورود اليدين بصيغة التثنية إنما هو للجمع والتكثير كما نقل ذلك صاحب «لسان العرب» عن سيبويه[(١)].

بقى أن نشير هنا أن في نصوص صفة اليد لون من ألوان المحسنات البديعية خاصة فى قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وفى قوله -تعالى-: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.

وأقصد بهذا اللون ما يسمى فى علم البديع بالمشاكلة[(٢)]، وهو محسّن بديع راجع إلى المعنى لا إلى اللفظ.

فقد نص أبو يعقوب السكاكى فى «مفتاح العلوم» على أن قوله -تعالى- حكاية عن اليهود: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] ورده عليهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ هو من ذلك النوع وهو المشاكلة[(٣)].

وكذلك نص الطاهر بن عاشور على أن قوله -تعالى-: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ هو من باب المشاكلة[(٤)].

إذن: إذا نظرنا لنصوص اليد نظرة بلاغية فإنه يمكن فهمها على باب الاستعارة التى هى فى غاية الشهرة فى استعمال اليد فى معنى من معانيها السابقة والقرينة بين المعنيين هى قرينة السببية.

ثانيًا: ورود الشعر العربى بهذه المعانى: إن الناظر فى الكتب اللغوية ليجد أن هناك طائفة كثيرة من أقوال العرب الشعرية تؤيد استخدام اليد فى معنى من معانيها المجازية حتى غلب استخدام اليد فى هذه المعانى على استخدامها فى المعنى الحقيقى الموضوع لها فى أصل اللغة، ومن هذه الأقوال ما يلى:

---

(١) راجع: لسان العرب جـ ١٥ ص ٤١٩.

(٢) المشاكلة فى اللغة المشابهة والمماثلة وفى إصطلاح البلاغيين: ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته وذلك مثل قول عمر بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

سمى تأديب الجاهل على جهله جهلاً من باب المشاكلة مع أن التأديب والعقاب ليس من الجهل. راجع الميدانى: البلاغة العربية ص ٧٩٧.

(٣) السكاكى: مفتاح العلوم ص ١٨٤.

(٤) التحرير والتنوير جـ ٧ ص ٤٥٧.

قال الشاعر:

يديت على ابن حسحاس بن وهب　　　بأسفل ذى الجذاة يد الكريم

أى أنعمت عليه إنعام الكريم[١]

ومعنى هذا البيت: اتخذت عند هذا الرجل بهذا المكان يداً غراء وصنيعة شريفة مثلها يفعله الكرام[٢].

وقال الحموى فى معنى هذا البيت: (يجوز أن تكون اليد التى هى النعمة مأخوذة من اليد التى هى الجارحة لأن النعمة تسدى باليد)[٣].

ومن استعمال اليد فى الإنعام أيضًا قول الشاعر:

له على أيادٍ لست أكفرها　　　وإنما الكفر ألا تشكر النعم[٤]

وعلى هذا المعنى أيضًا جاء قول الشاعر:

يداك يدا مجد فكف مفيدة　　　وكف إذا ما ضُنّ بالمال تنفق

ويؤيد أن اليد هنا بمعنى الكرم والإنعام قرينة الإنفاق[٥]

ومن استخدام الكف فى الجود والكرم قول الشاعر:

تعود بسط الكف حتى لو أنه　　　ثناها لقبض لم تجبه أنامله[٦]

كنى بذلك عن المبالغة فى الكرم.

ومن هذا المعنى قول الشاعر:

إن تحملا حاجة لى خف محملها　　　تستوجبا منة عندى بها ويدا[٧]

---

(١) أساس البلاغة جـ ٢ ص ٣٠

(٢) راجع: ابن الصائغ: اللمحة فى شرح الملحة جـ ٢ ص ٣٩ بتحقيق إبراهيم بن سالم الصاعدى - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤ - المدينة المنورة.

(٣) الحموى: خزانة الأدب جـ ١ ص ١٠٥.

(٤) لسان العرب جـ ١٥ ص ٤١٩.

(٥) المحرر الوجيز جـ ٢ ص ٣١٧.

(٦) الأندلسى: البحر المحيط جـ ١ ص ٤٧٢.

(٧) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ١١ ص ١١٦.

ورد من الشعر فى استعمال اليد بمعنى القوة والطاقة والقدرة قول الشاعر : - وأنت على أعباء ملكك ذو يد[١] .

أى ذو قدرة

ومن هذا المعنى قول الشاعر :

تحملت من عفراء ما ليس لى به ... ولا للجبال الراسيات يدان

فاليدان هنا بمعنى القوة والقدرة[٢] .

ومنه قول الشاعر :

فاعمد لما تعلو فمالك بالذى ... لا تستطيع من الأمور يدان[٣]

ومنه قول الشاعر :

فقالا: شفاك الله، والله ما لنا ... بما ضمت منك الضلوع يدان[٤]

وهذه الأبيات الثلاثة الأخيرة تصلح ردًا على من زعم من أهل الظاهر أن لفظ اليدين - بصيغة التثنية - لم يستعمل فى اللغة بمعنى غير معناه الحقيقى كما أكد على ذلك شارح العقيدة الواسطية منذ قليل[٥] .

فلفظ - اليدان - فى الأبيات السابقة واضح الدلالة على معنى القدرة والقوة والطاقة ، والقرينة اللفظية المصاحبة لكل بيت تؤيد هذا ، فالبيت الأول يذكر فيه الشاعر قرينة التحمل التى لا تكون إلا مع القدرة والقوة والطاقة ، فهو يذكر أنه تحمل من عفراء شيئًا كثيرًا ليس للجبال الراسيات قدرة ولا طاقة على تحمله .

وفى البيت الثانى يذكر الشاعر قرينة الاستطاعة التى تستلزم معنى القوة والقدرة والطاقة فهو ليس له طاقة ولا قدرة ولا قوة على بعض الأمور .

---

(١) الأندلسى: البحر المحيط جـ ١ ص ٤٧٢ .

(٢) الجصاص: أحكام القرآن جـ ٦ ص ٩٠ .

(٣) لسان العرب جـ ١٥ ص ٤١٩ وراجع: أبو هلال العسكرى: جمهرة الأمثال ص ٥٤ .

(٤) ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص ١٤ .

(٥) راجع: هراس: شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٤ .

وفى البيت الثالث يواسى هذان القائلان صاحبهما، ويدعوان له بالشفاء من مرض تحمل منه ما لا يقدران عليه ولا يطيقانه.

ثالثًا: وما يؤيد صحة استعمال اليد فى معنى من معانيها المجازية أن اليد كثيراً ما تنسب لما لا يتصور له يد حقيقية - بمعنى الكف والأصابع والساعد - فيجب حملها على المعانى المجازية.

ويؤكد الزمخشرى هذا المعنى فيقول: (غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق بين هذا الكلام وبين ما وقع منه مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة حتى إنه يستعمل فى ملك لا يعطى عطاءً قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد ولا قبضها ولا بسطها، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاءً جزيلًا لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد يستعملونهما حيث لا تصح يد)[1].

ويؤكد الآلوسى على هذا المعنى - وهو أن اليد تنسب كثيراً إلى ما لا يتصور له يد حقيقية - ويستشهد بأقوال العرب فى ذلك.

ومن ذلك قول الشاعر:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل شكرت نداه تلاعه ووهاده[2]

فقد جعل لوابل المطر يدين مبسوطتين، والوابل مما لا يتصور له يد حقيقية فيصرف المعنى إلى النعمه والخير المصاحب لنزول المطر والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقى هنا هو الشكر المذكور المقرون بالندى وهو الكرم والإنعام.

ومن هذا المعنى قول الشاعر:

أضل صواره وتضيفته طوفُ أمرها بيد الشمال

---

(١) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٤٥.

(٢) راجع: الآلوسى: روح المعانى جـ ٥ ص ٤٩.

قال ابن منظور فى معنى هذا البيت : (لما ملكت الريح تصريف السحاب جُعل لها سلطان عليه)(١) .

ومن هذا المعنى قول الشاعر :

وغداة ريحٍ قد كشفتُ وقرةٍ إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

فقد أثبت اليد للشمال مبالغة فى تشبيهها بالقادرة على التصرف فيه .

فأقوال العرب السابقة تنسب اليد للأشياء التى لا يتخيل لها يد حقيقية مثل وابل المطر وريح الشمال، بل الأكثر من ذلك أن العرب تجعل لبعض الأمور المعنوية يداً كما قال الشاعر :

وقد رابنى وهن المنى وانقباضها وبسط جديد اليأس كفيه فى صدرى(٢)

قال الزمخشرى : (فجعلت لليأس الذى هو معنى من المعانى - لا من الأعيان - كفان)(٣) .

وقال الجرجانى : (أراد أن يصف اليأس بأنه قد غلب على نفسه وتمكن فى صدره مبالغة فى القدرة عليه والتمكن فيه)(٤) .

فالأشياء السابقة التى نسبت إليها اليد لا يمكن أن نتصور أنها يد حقيقية، بل لا يمكن إلا أن نتصور أن المراد بها معنى من المعانى المجازية، وهذا أمر واضح جداً فإذا قلنا - مثلاً - المملكة فى يد السلطان لا يصح أن يكون المقصود أن المملكة بأجزائها وأطرافها فى يد السلطان التى هى الساعد والكف والأصابع، بل المعنى أنه قادر عليها مالك لها متصرف فيها .

وبناءً على ذلك: إذا نسبنا اليد إلى الله -تعالى- وهو - سبحانه - لا يجوز عليه الأعضاء ولا الجوارح - كان المعنى أنه - سبحانه - هو القادر والمالك والمتصرف والمنعم والجواد وغيرها من معانى اليد كل بحسب سياقه .

---

(١) سان العرب جـ ١٥ ص ٤١٩ .

(٢) النويرى: نهاية الأرب فى فنون الأدب جـ ٢ ص ٢٨٠ .

(٣٦) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٤٥ وراجع أساس البلاغة جـ ٣ ص ٤٥ .

(٤) لجرجانى: دلائل الأعجاز ص ٣٥٥ .

وفى نهاية الحديث عن مسألة الصفات يمكننا القول:

إن الصفات الواردة فى حق الله -تعالى- فى نصوص الكتاب والسنة نحن أمام ثلاثة احتمالات فيها:

الأول: إما أن تبقى الصفة بدون بيان ما يفهم منها فيقال: استواء غير معلوم ووجه غير معلوم، وعين غير معلومة، وهكذا فى باقى الصفات.

وترك الصفات بدون بيان ما يفهم منها يجر إلى اللبس فى فهم صفات البارئ -تعالى-.

الثاني: وإما أن تبقى الصفة على ظاهرها الحقيقى فيقال: استواء حقيقى، ووجه حقيقى، ويد حقيقية، وهكذا فى باقى الصفات، وحينئذ يؤدى القول بالمعنى الحقيقى للصفات إلى توهم ما لا يليق به - سبحانه - من شبه التجسيم والتشبيه ونسبة الأعضاء والجوارح إليه -تعالى-، وهذا نتيجة طبيعية لبقاء الصفة على ظاهرها الحقيقى ووضعها الأصلى فى اللغة.

الثالث: وإما نعدل بألفاظ هذه الصفات عن المعنى الحقيقى الظاهر الذى يوهم المحال إلى معانٍ لغوية أخرى تمكننا من فهم صفاته -تعالى- على وجه صحيح.

وإذا كان الاحتمالان الأولان يترتب عليهما المحال - من اللبس فى الفهم أو توهم ما لا يليق به -تعالى- فلم يبق إلا الاحتمال الثالث الذى نستطيع من خلاله أن نفهم صفاته -تعالى-.

ولكن هذا المعنى الذى سيُعدل من المعنى الحقيقى إليه لابد وان تتوافر فيه عدة شروط تصحح العدول إليه، وأهم هذه الشروط:

الأول: أن يكون لائقًا بالإطلاق والاستعمال فى حقه -تعالى-.

الثاني: أن يكون سائغًا فى اللغة، وأعنى بهذا أن يكون متوافقًا مع صحيح اللغة وفصيحها من ناحية، ومن ناحية أخرى يكون هذا المعنى المجازى مشهورًا فى الاستعمال فى المعنى المعدول إليه شهرته فى المعنى الحقيقى أو قريبًا منه.

فمثلاً حين صرفنا اليد إلى معنى القدرة أو النعمة أو الجود وجدنا هذه المعانى فى

اللغة - أكثر شهرة من استعمال اليد فى المعنى الحقيقى فى بعض المواضع، وكذلك العين لما عدلنا بها عن المعنى الحقيقى - العضو أو الجارحة - إلى معنى الحفظ والحراسة والعناية، كانت المعانى المجازية أشهر من المعنى الحقيقى فى كثير من المواضع، بالإضافة إلى ما تؤديه المعانى المجازية من معان ربما لا تكون موجودة عند التعبير بالمعنى الحقيقى.

الثالث: ويشترط أن تكون هناك قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقى ومرجحة للمعنى المجازى سواء كانت قرينة عقلية أو كانت قرينة لفظية.

الرابع: ولابد أن تكون هناك علاقة قوية بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، كما إذا قلنا: إن اليد بمعنى القدرة فالعلاقة بين المعنيين أن القادر على فعل شئ إنما يقتدر على فعله باليد فى الغالب، وكذلك المنعم والجواد.

فإذا توافرت هذه الشروط فى معنى من المعانى فإنه يصح إطلاقه فى حق الله - تعالى- وذلك يكون أولى من ترك الصفة بدون بيان ما يفهم منها وأولى - كذلك - من الاعتماد على الظاهر المترتب عليه محال.

●●●

المبحث الثاني:

رؤية الله - تعالى -

تحديد طرفي النزاع:

تعد مسألة رؤية الله - تعالى - من المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين، والخلاف المعتد به في هذه المسألة هو الخلاف بين المعتزلة وبين أهل السنة، وأما الفرق الأخرى كالرافضة(١) والمجسمة(٢) والكرّامية(٣) فلا يعتد بكلامهم في هذه المسألة لأنهم ذهبوا إلى ان الرب جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل، وأنه في جهة معينة ومن قال بهذا فإنه يجيز الرؤية في كل آن(٤).

بل وقع التصريح منهم بأنه - تعالى - (لو لم يكن جسمًا لما صح أن يرى)(٥) وهذا التصريح منهم بالجسمية والهيئة وغيرها من صفات المحدثات تجعل الكلام معهم في هذه المسألة غير مجد، أو على حد تعبير القاضي عبد الجبار: (الكلام معهم في هذه المسألة لغو)(٦).

---

(١) هم فرقة من الشيعة الغاليه سموا رافضة لرفضهم إمامة أبى بكر وعمر، ويقال: إنهم سموا رافضة لأنهم رفضوا الدين، وهم مجمعون على أن النبى ﷺ نص على استخلاف على بن أبى طالب باسمه وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا بعد النبى لتركهم الاقتداء به بعد وفاته، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأبطلوا جميعًا الاجتهاد فى الأحكام. راجع: الأشعرى مقالات الإسلامين جـ ١ ص ٨٨ وما بعدها والبغدادى: الفرق بين الفرق ص ٤١ وما بعدها والأسفرايني التبصير فى الدين ص ٢٤.

(٢) المجسمة هم الذين يقولون إن الله جسم من الأجسام له طول وعرض وعمق وطعم ورائحة. راجع مقالات الإسلامين جـ ١ ص ١٠٦ والفرق بين الفرق ص ٦٥.

(٣) هم اتباع محمد بن كرّام السجستانى من زهاد سجستان كان يدعو أتباعه إلى تجسيم معبوده ويزعم أنه جسم له حد ونهايه، وصرح فى بعض كتبه أن الله جوهر، وزعم أن الله مماس للعرش وأنه محل للحوادث إلى آخر ذلك من الضلالات التى يقول عنها البغدادى: إنها تزيد على الآلاف. راجع الفرق بين الفرق ص ١٨٩ وراجع اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٧.

(٤) راجع تعليقات الدكتور عبد الكريم عثمان على شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار هامش ص ٢٣٢.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

(٦) نفس المصدر ٢٣٣.

فالكلام المعتد به - إذن - سينحصر بين المعتزلة وبين أهل السنة:

فأما المعتزلة: فقد ذهبوا إلى أنه يجب نفى الرؤية عن الله - تعالى - ، وهم يعتبرون هذا النفى هو من قبيل نفى التشبيه عن الله - تعالى - وتنهزيهه عن أن يكون جسمًا أو عرضًا، أو أن يكون حالاً فى مكان أو جهة، وشبهة المعتزلة الأساسية فى ذلك هى شبهة المقابلة التى يقررها القاضى عبد الجبار بقوله: (وتحريرها هو أن الواحد منّا راء بحاسة، والرائى بالحاسة لا يرى الشئ إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً فى المقابل أو فى حكمَ المقابل، وقد ثبت أنه - تعالى - لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً فى المقابل ولا فى حكم المقابل)(١).

ويشير القاضى إلى هذه الشبهة فى المغنى - أيضًا - فيقول: (ومما يدل على أنه لا يصح أن يُرى بالأبصار أن البصر لا يصح أن يرى إلا ما كان مقابلاً له أو فى حكم المقابل له، فما اختص بذلك يصح أن يرى بالبصر، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به)(٢).

ويذكر الزمخشرى أن الذى جعل النظر ممتنعًا إليه - تعالى - هو (ما فيه من معنى المقابلة التى هى محض التشبيه والتجسيم)(٣).

وشبهة المقابلة هى عمدة شبه المعتزلة فى نفى الرؤية ومعناها: (أن البارى لو كان مرئيًا لكان مقابلاً للرائى ضرورة، ولو كان مقابلاً للرائى لكان فى حيز، لكن كونه فى حيز باطلاً، لأنه إما أن يكون متحيزًا بالاستقلال فيكون جوهرًا، وإما أن يكون متحيزًا بالتبع فيكون عرضًا، وكونه جوهرًا أو عرضًا باطل لتنزهه عنهما، فما أدى إليه وهو كونه مرئيًا باطل، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بمرئى، وهو المطلوب)(٤).

فالمعتزلة ينفون رؤية الله - تعالى - لما يلزم عليها - فى نظرهم - من التجسيم والتشبيه والحيز والمكان، وكلها أمور باطلة فى حقه - تعالى - .

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٤ ص ١٤٠ بتحقيق د. محمد مصطفى حلمى و د. أبو الوفا الغنيمى - الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ.

(٣) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ١١٣.

(٤) راجع: أبو دقيقة: كتاب التوحيد ص ١٨٦.

وأما أهل السنة: فقد أثبتوا الرؤية وقالوا: إن رؤية الله - تعالى - جائزة من جهة العقل، وهى واجبة للمؤمنين فى الدار الآخرة من طريق الشرع، ولا خلاف بين أهل السنة فى ذلك(١).

وقد بادر أهل السنة إلى بيان أنه لا يلزم من إثبات الرؤية لله - تعالى - شئ محال مما ظنه المعتزلة من قبل، فقال الإمام الأشعرى وهو بصدد إثبات الرؤية ونفى ما توهمه النافون من المحالات: (ليس فى جواز الرؤية إثبات حدث. . . وليس فى إثبات الرؤية لله - تعالى - تشبيه البارى - تعالى - ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقة. . . وليس فى الرؤية تجويره ولا تظليمه ولا تكذيبه. . . فلما لم يكن فى إثبات الرؤية شئ مما يجوز عليه - تعالى - لم تكن مستحيلة وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله - تعالى -)(٢).

وإلى مثل هذا أشار إمام الحرمين - أيضًا - فقال: (إن الذين أحالوا الرؤية على الله - تعالى - بنوا عقدهم على ظن فاسد)(٣).

فمعتقد جماهير أهل السنة هو: جواز رؤية البارى - تعالى - (رؤية دون محاذاة ولا تكييف ولا تحديد كما هو معلوم موجود ولا يشبه الموجودات، كذلك هو لا يشبه المرئيات فى شئ، فإنه ليس كمثله شئ)(٤).

والواقع أن هذه الأوجه العقلية بين المنكرين للرؤية فى حق الله - تعالى - والمثبتين لها مبسوطة فى الكتبة الكلامية للفريقين، والذى يعنينا هو المعانى اللغوية التى أثرت على موقف كل فريق فى هذه المسألة.

المعانى اللغوية التى أثرت على فهم مسألة الرؤية:

إن الناظر فى تناول المتكلمين لمسألة الرؤية والخلافات الدائرة بينهم ليلاحظ أن هناك

---

(١) القاضى الباقلانى: الإنصاف ص ١٧٠.

(٢) الإمام الأشعرى: كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٦١ - ٦٢ علق عليه د. حمودة غرابة - المكتبة الأزهرية بدون تاريخ.

(٣) الجوينى: العقيدة النظامية ص ٣٩.

(٤) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ٦ ص ٤٥٨.

العديد من المعانى اللغوية التى أثرت بشكل كبير على موقف كل فريق من المختلفين حول هذه المسألة :

ويمكن حصر أهم المعانى والأوجه اللغوية المؤثرة فى هذه المسألة فيما يلى:

أولاً: معنى الإدراك والرؤية وفهم المتكلمين لهما .

ثانيًا: معنى حرف «لن» فى اللغة وموقف المتكلمين منه .

ثالثًا: معنى النظر الوارد فى آية سورة القيامة ورأى المتكلمين فيه .

رابعًا: معنى لفظ «إلى» الوارد فى نفس الآية وهل هو حرف أو اسم .

وسأقوم بعرض هذه المعانى من وجهة نظر اللغة ، ثم نعرض لوجهة كل فريق فيها ثم نوازن بين الموقفين ، وذلك مفصلاً فيما يلى :

أولاً: معنى الإدراك والرؤية وفهم المتكلمين لهما:

الإدراك: ورد نفى الإدراك عن الله - تعالى - على سبيل المدح فى القرآن الكريم فى قوله - تعالى - : ﴿ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ [الأنعام: ١٠٣] .

وقبل عرض وجهتى النظر للمتكلمين حول معنى الإدراك نذكر أولاً معنى الإدراك فى اللغة .

وبالرجوع إلى معاجم اللغة وجدنا أن هناك إجماعًا بينها على أن الإدراك يتضمن معنى اللحوق والبلوغ إلى غاية الشئ ، والإحاطة به بتمامه ، والوصول إلى نهاياته .

فالإدراك فى أصل وضعه اللغوى هو : بلوغ الشئ وتمامه ، ومنه إدراك الثمرة وإدراك الغلام[١] .

والإدراك فى اللغة : بلوغ أقصى غاية الشئ ، وإحاطة الشئ بكماله[٢] .

---

(١) العسكرى: الفروق اللغوية ص ٣١.

(٢) المناوى: التوقيف ص ١٣.

ولذلك فالإدراك (موقوف على أشياء مخصوصة. . . . والإدراك يتناول الشئ على أخص أوصافه)[١].

ويعرفه الجرجانى بقوله: (الإدراك: إحاطة الشئ بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشئ وحَدّه)[٢]. ويذكر ابن عطية أن (الإدراك يتضمن الإحاطة بالشئ والوصول إلى أعماقه وحِوَزه من جميع جهاته)[٣].

ويعرفه الكفوى بقوله: (الإدراك عبارة عن الوصول واللحوق، يقال: أدركتْ الثمرة إذا بلغت النضج، ومن رأى شيئًا ورأى جوانبه ونهاياته قيل إنه أدراكه وأحاط بجميع جوانبه، ويصح: رأيت الحبيب وما أدركه بصرى، ولا يصح أدركه بصرى وما رأيته، فيكون الإدراك أخص من الرؤية)[٤].

فالإدراك فى معناه الحقيقي ووضعه اللغوى الأصلى يتضمن الإحاطة بالشئ المرئى وبلوغ جميع جهاته وجوانبه.

الرؤية: تأتى الرؤية فى اللغة بمعنى المشاهدة، وذلك إذا قرنت بآلات المشاهدة كالنظر والبصر والعين، وتأتى بمعنى العلم وذلك إذا خلت عن هذه الأشياء، أو قرنت بما يفيد التفكر والعلم، فيعرفها الجرجانى بقوله: (الرؤية: المشاهدة بالبصر حيث كان أى فى الدنيا والآخرة)[٥].

ويعرفها الفيروز آبادى بقوله: (الرؤية هى النظر بالعين والقلب)[٦].

والفرق بين المعنيين أن (الرؤية بمعنى المشاهدة بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين)[٧].

---

(١) الفروق اللغوية ص ٣١.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص ٣.

(٣) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ٢ ص ٤٥٤.

(٤) الكفوى: الكليات جـ ١ ص ٨٠.

(٥) التعريفات: ص ٣٧.

(٦) القاموس المحيط جـ ٣ ص ٤٢٢.

(٧) مختار الصحاح ص ١١٠ وراجع لسان العرب جـ ٤ ص ٢٩١.

فهم المتكلمين لمعنى الإدراك والرؤية:

اختلفت وجهتا نظر المتكلمين المختلفين حول مسألة الرؤية فى فهم معنى الإدراك والرؤية:

فالمنكرون للرؤية وهم المعتزلة: ذهبوا إلى التسوية فى المعنى بين لفظ الإدراك وبين لفظ الرؤية، وبناءً على هذه التسوية قالوا: إن الإدراك بمعنى الرؤية، وإذا انتفى الإدراك انتفت الرؤية، وعدوا نفى الإدراك عن الله الوارد فى القرآن فى قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] من أقوى الأدلة التى تؤيد مذهبهم فى نفى الرؤية.

يقول القاضى عبد الجبار فى معرض استدلاله بالآية السابقة على مذهبه النافى للرؤية: (ووجه الدلالة فى الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه - تعالى - نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد فى ذلك تمدحًا راجعًا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحًا راجعًا إلى ذاته كان إثباته نقصًا، والنقائص غير جائزة على الله - تعالى - فى حال من الأحوال)(١).

ويذكر القاضى هذا المعنى فيقول: (إن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر... فإذا صح ذلك فيجب أن يكون قوله - تعالى - ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ بمنزلة قوله لو قال: لا تراه الأبصار)(٢).

ويؤكد القاضى فى موضع ثالث على أن هذه الآية تدل على أنه تعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار والعيون على وجه فى كل وقت(٣).

وإلى نفس هذا المعنى يذهب الزمخشرى فيرى أن معنى هذه الآية الكريمة أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصرًا فى ذاته)(٤).

وينفى المعتزلة أن يكون من معانى الإدراك الإحاطة فيقولون: (إن الإدراك إذا أطلق لم يحتمل الإحاطة، لأنه لا يستعمل حيث تستعمل الإحاطة فلا يقال: أدرك السور المدينة، وإن كان محيطًا بها)(٥).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.
(٢) المغنى جـ ٤ ص ١٤٥.
(٣) متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٥٥.
(٤) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٤١.
(٥) المغنى جـ ٤ ص ١٤٨.

وفى موضع آخر يؤكد القاضى عبد الجبار أن الإحاطة ليست من معانى الإدراك، ولا من محتملاته اللغوية فيقول: (الإحاطة ليست بمعنى الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها، ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة ولا يقولون أدركها أو أدرك بها... فلا يجوز حمل الإدراك فى الآية على الإحاطة)(١).

ويتضح مما سبق أن المعتزلة يرون أن معنى الإدراك ومعنى الرؤية متساويان فى اللغة، فإذا جاء النص بنفى الإدراك أفاد نفى الرؤية المساوية له فى المعنى، كما أنهم ينفون كون الإحاطة من معانى الإدراك.

وأما المثبتون للرؤية وهم أهل السنة: فإنهم يفرقون بين الإدراك والرؤية، ويرون أن الإدراك يتضمن معنى زائدًا على مجرد الرؤية، وأنه إذا نُفى الإدراك عن الله - تعالى - لهذا المعنى الزائد فلا يلزم من ذلك نفى الرؤية عنه - تعالى -، وهذا المعنى الزائد الذى فهمه أهل السنة من الإدراك هو الإحاطة والوصول إلى جميع جوانب المرئى وحدوده وغاياته، وهذا المعنى لا خلاف بين أهل السنة على نفيه عن الله تعالى.

يقول القاضى الباقلانى: (الإدراك معنى يزيد على الرؤية، لأن الإدراك الإحاطة بالشئ من جميع الجهات، والله - تعالى - لا يوصف بالجهات، ولا أنه فى جهة، فجاز أن يُرى وإن لم يدرك)(٢).

ويستدل الباقلانى على هذا المعنى المستفاد من الإدراك والذى لا يوجد فى الرؤية بالقرآن فيقول: (وهذا كقوله - تعالى - ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠] يعنى أحاط به من جميع جوانبه، فالغرق لا يوصف بأنه يرى وإنما يوصف بأنه أحاط بالشئ، فكذلك المؤمن يوصف بأنه يرى ربه ولا يدركه بالإحاطة)(٣).

ويشير إمام الحرمين أيضًا إلى هذا المعنى الذى يفرق بين الإدراك والرؤية فيقول عن آية سورة الأنعام ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ إن الرب - تبارك وتعالى - لا يُدرك جريًا على ظاهر الآية، بل يُرى، وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٩.
(٢) الباقلانى: الإنصاف ص ١٧٧.
(٣) الباقلانى: الإنصاف ص ١٦٩.

الإدراك لإنبائه عن الإحاطة وتضمنه اللحوق، وإنما يُلحق ذو الغايات والرب - تعالى - يتقدس عن التحديد بالنهايات)[١].

ويرى الآمدى أن الإدراك المنفى فى هذه الآية (هو الإدراك الذى يتبادر إلى الأفهام ويغلب على الأوهام من الإحاطة بالغايات، والتحديد بالنهايات، دفعًا لتوهم من يتوهم أنه يُرى لصورة أو شكل مخصوص)[٢].

فالإدراك المنفى فى هذه الآية الكريمة هو (الإدراك المشعر بالإحاطة بالكنه، أما مطلق الرؤية فلا تدل الآية على نفيه)[٣].

ونستخلص من هذه النصوص السابقة أن أهل السنة يفرقون بين الإدراك والرؤية ويؤكدون على أن الإدراك يتضمن معنى الإحاطة، وهذا المعنى هو الذى لا يتناسب مع الإطلاق على الله تعالى.

فالإدراك المنفى هو الإدراك المقيد بمعنى الإحاطة لا مطلق الإدراك.

الموازنة بين الرأيين:

يمكن الموازنة بين رأى النافين للرؤية ورأى المثبتين لها فى هذه النقطة من خلال عدة أمور:

الأول: خالف المعتزلة حقيقة اللغة وأصل وضعها فى فهم معنى الإدراك وتسويتهم بينه وبين الرؤية، ولم يعتمدوا على المعنى اللغوى الحقيقى الذى يفيده لفظ الإدراك فى اللغة وهو الإحاطة والبلوغ إلى نهايات الشئ المرئى من جميع جوانبه، وهذا المعنى هو الذى يتبادر إلى الذهن من لفظ الإدراك، وهذا المعنى محل إجماع اللغويين الذين مر ذكر شئ من نصوصهم.

وهذه المخالفة الواضحة من المعتزلة تدل على عدم إلتزامهم بالحقائق اللغوية إذا كانت مخالفة لمذهبهم العقدى.

الثانى: اعتمد أهل السنة على المعنى الحقيقى للإدراك - كما نبه على ذلك الجوينى

---

(١) الجوينى: الإرشاد ص ٨٥.   (٢) الآمدى: غاية المرام ص ١٧٧.

(٣) الأمين الشنقيطى: دفع إيهام الإضطراب عن آى الكتاب ص ٤٧.

والآمدى منذ قليل - ، وهذا يدل على أهمية المعنى الحقيقى عند أهل السنة ، فهم يستعملونه ويعتمدون عليه فى فهم المسائل العقدية ما لم يتضمن محالاً فى حق الله تعالى .

الثالث: أن اللغة تؤيد ما ذهب إليه أهل السنة من التفريق فى المعنى بين الإدراك والرؤية ، وأنه إذا ورد النص بنفى الإدراك فلا يلزم منه نفى الرؤية ، لأن الإدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم .

ويؤيد صحة هذا الفهم من أهل السنة لمعنى الإدراك ما نص عليه صاحب تهذيب اللغة من أن الإدراك المراد فى آية سورة الأنعام هو إدراك الشئ والإحاطة بحقيقته(١) .

معنى ذلك أنه إذا انتفى الإدراك الموصوف بهذه الصفة والمقيد بهذا القيد فلا يلزم منه نفى الرؤية .

الرابع: ويؤيد مذهب أهل السنة - أيضًا - أن القرآن الكريم قد صرح بالتفريق بين الإدراك والرؤية وذلك فى قوله - تعالى - : ﴿ **فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّا** ﴾ [الشعراء : ٦١ - ٦٢] .

قال البغوى: (الإدراك غير الرؤية لأن الإدراك هو الوقوف على كنه الشئ والإحاطة به ، والرؤية المعاينة ، وقد تكون الرؤية بلا إدراك كما فى هذه الآية فقد نفى الإدراك مع إثبات الرؤية .

فالله - عز وجل - يجوز أن يرى من غير إدراك ولا إحاطة ، كما يعرف فى الدنيا من غير إحاطة ﴿ **وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا** ﴾ [طه : ١١٠](٢) .

وقد أكد اللغويون على أن (الرؤية مع الإحاطة تسمى إدراكًا وهو المراد من قوله - تعالى - ﴿ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** ﴾ حيث نفى ما يتبادر إلى الذهن من الإدراك وهو الإحاطة بالغايات والتحديد بالنهايات ، ولا يلزم من النفى على هذا الوجه نفى الرؤية عنه تعالى .

فالإدراك المنفى عن الله - تعالى - غير الرؤية الثابتة له ، لأن معنى الإدراك والرؤية متغاير كما قرره أهل السنة وليس متساويًا كما زعمت المعتزلة .

---

(١) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٤ ص ٢٠٤ .

(٢) البغوى: معالم التنزيل جـ ٣ ص ١٤٣ .

ثانيًا: معنى حرف «لن» في اللغة وموقف المتكلمين منه:

هذا هو المعنى اللغوى الثانى من المعانى اللغوية المؤثرة فى موقف المتكلمين من فهم مسألة الرؤية.

وقد ورد حرف« لن» فى القرآن الكريم - فيما يخص مسألة الرؤية - لنفى الرؤية التى طلبها سيدنا موسى - عليه السلام - من ربه - تعالى - وذلك فى قوله - تعالى - : ﴿**لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي**﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وقبل أن نعرض لآراء المختلفين حول الرؤية نورد معنى حرف « لن» فى اللغة:

معنى «لن» فى اللغة: انقسم اللغويون فى بيان معنى حرف لن إلى قسمين:

الأول: ويمثله أغلب اللغويين، ويرون أن حرف « لن» هو لنفى ما يستقبل وأنه لا يفيد تأبيد النفى.

يقول ابن هشام: (لن حرف نفى واستقبال، ولا يفيد توكيد النفى ولا تأبيده، وكلاهما دعوى بلا دليل)[1].

ويستدل ابن هشام على أن « لن» لا تفيد تأبيد النفى بالقرآن فيقول: (ولو كانت - أى لن - لتأبيد النفى لم يقيد منفيها باليوم فى قوله - تعالى - : ﴿**فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا**﴾ [مريم: ٢٦] ولكان ذكر الأبد فى }وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴿**ولن يتمنوه أبدا**﴾ [البقرة: ٩٥] تكرارًا والأصل عدمه)[2].

وإلى نفس هذا المعنى يذهب المرادى ولكنه زاد على ما سبق أن النفى بحرف لا أكثر توكيدًا من النفى بحرف لن فيقول: (لن حرف نفى ينصب الفعل المضارع ويخلصه للاستقبال، ولا يلزم أن يكون نفيها مؤبدًا، وقد يكون النفى بلا آكد من النفى بلن لأن المنفى بلا قد يكون جوابًا للقسم، والمنفى بلن لا يكون جوابًا للقسم، ونفى الفعل إذا أُقسم عليه آكد)[3].

---

(١) ابن هشام: مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب ص ١٠٧.

(٢) ابن هشام: مغنى اللبيب ص ١٠٧.

(٣) ابن قاسم المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٤٥.

ومن هذا الفريق أبو البقاء الكفوى الذى أشار إلى أن لن (حرف نفى لحدوث المضارع، ونصب للفظه، واستقبال لزمانه، ولا تفيد تأبيد النفى) ويزيد الكفوى الأمر وضوحًا فيذكر أننا لو قلنا بأن «لن» تفيد التأبيد (للزم التناقض بمقارنة «حتى» فى قوله - تعالى - ﴿ فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي ﴾ [يوسف : ٨٠][1].

وقد لاحظ الكفوى ملاحظة طريفة فى بنية الحرفين - لن ولا - اللذين يستخدمان للنفى، وهذه الملاحظة تفيد أن لا آكد من لن فى النفى، يقول الكفوى عن حرف لن: (إنما هى - أى لن - لنفى ما قرب وعدم امتداد النفى، وذلك لأن الألفاظ مشاكلة للمعانى فلا جزؤها ألف يمكن امتداد الصوت بها بخلاف « لن» فطابق كل لفظ معناه، فحيث لم يرد النفى مطلقًا يؤتى بلن، وحيث أريد النفى على الإطلاق يؤتى بلا)[2].

فلن عند أغلب اللغويين لا تفيد التأبيد، بل تفيد مجرد نفى الحدث فى المستقبل.

الثانى: وهم بعض اللغويين ذهبوا إلى أن لن تفيد التأبيد، أو نفى الأبد، من هؤلاء الزمخشرى الذى أكد أن لن تفيد تأكيد النفى وتأبيده[3].

ومنهم السكاكى الذى قال: (لن لنفى سيُفعل، وإنه لتأكيد النفى فى الاستقبال، وقد أشير إلى أنه لنفى الأبد)[4].

والواقع أنه كثيرًا ما يقرن لفظ الأبد بحرف لن خاصة عند المعتزلة - كما سيأتى فى نصوصهم بعد قليل - فما هو معنى الأبد فى اللغة ؟

معنى الأبد فى اللغة: تؤكد معاجم اللغة أن الأبد هو مدة الدهر، أى مدة هذه الدنيا التى نحياها وأن هذا اللفظ يستخدم للدلالة على البقاء مدة طويلة (فالأبد بمعنى الدهر وجمعه آباد وأبود ويقال: أبدُ أبيد كما يقال: دهر داهر، ويقال لا أفعله أبد الآبدين كما يقال: دهر الداهرين)[5].

---

(١) الكفوى: الكليات ص ١٢٦٧.
(٢) الكفوى: الكليات ص ١٢٦٧.
(٣) الزمخشرى الكشاف جـ ٢ ص ١١٣.
(٤) السكاكى: مفتاح العلوم ص ٤٦.
(٥) جمهرة اللغة جـ ٢ ص ٧١ وراجع الصحاح فى اللغة جـ ١ ص ١.

وفى المعجم الوسيط: (الأبد هو الدهر، وفى الأمثال: طال الأبد على لبد، يُضرب للشئ يعمّر ويمر عليه زمن طويل)(١).

والدهر فى الأصل اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضاءه، ثم يعبر به عن كل مدة كثيرة(٢).

والأبد والدهر لفظان مترادفان يستعمل كل منهما مكان الآخر، وهما يطلقان على مدة الدنيا من أولها إلى آخرها.

ومما يؤيد هذا الترادف بين اللفظين ما ورد فى الحديث الشريف (. . . . . قال له سراقة بن مالك: أرأيت متعتنا هذه ألعامنا أم للأبد؟ فقال: بل هى للأبد)(٣) قال ابن الجزرى: والأبد الدهر أى هى لآخر الدهر(٤).

وورد فى الحديث أيضًا (أن النبى ﷺ أُتى بشراب فدار على القوم - وفيهم رجل صائم -، فلما بلغه قيل له: اشرب فقيل: يا رسول الله إنه ليس يفطر وإنه يصوم الدهر فقال: «لا صام من صام» الأبد)(٥) قال ابن حجر وأتى هذا الحديث بلفظ: لا صام من صام الدهر(٦).

فالسنة قد استعملت الأبد والدهر بمعنى واحد، وهما يقعان عند العرب على مدة الدنيا كلها من ابتدائها إلى أنتهائها(٧).

وبناءً على ما سبق نجد أن حرف لن إما أن يفيد النفى فى الاستقبال بلا توكيد ولا تأبيد كما هو رأى أغلب اللغويين، وإما أن يفيد تأكيد النفى وتأبيده كما هو رأى بعض اللغويين، ولكن يفسر التأبيد هنا على أنه المدة الطويلة التى قد تكون مدة الدنيا كلها.

---

(١) لمعجم الوسيط جـ ١ ص ٨٩. (٢) الراغب: المفردات ص ١٧٣.

(٣) هذا الحديث رواه الطبرانى فى المعجم الكبير برقم ٦٦٠٤ جـ ٧ ص ١٣٦ ورواه النسائى فى السنن الكبرى برقم ٣٦٨٧ جـ ٢ ص ٣٠٩.

(٤) النهاية فى غريب الأثر ص ٨.

(٥) هذا الحديث: رواه الطبرانى فى المعجم الكبير برقم ١٢٦٧٦ جـ ١٢ ص ١٣٠ ورواه الهيثمى فى معجم الزوائد جـ ٧ ص ٣٧٣.

(٦) ابن حجر: فتح البارى جـ ٦ ص ٢٥٠.

(٧) الفيروز آبادى: بصائر ذوى التمييز جـ ١ ص ٧٧٠.

موقف المتكلمين من حرف لن ومن معنى الأبد:

تباينت آراء المتكلمين المنكرين للرؤية والمثبتين لها حول فهم معنى حرف «لن»، وحول معنى الأبد الذى يقترن بالنفى بحرف لن.

فالمنكرون للرؤية: رأوا أن فى رد الله - تعالى - على طلب موسى - عليه السلام - للرؤية باستخدام حرف لن دليلاً قويًا على نفى الرؤية، لأن هذا الحرف - كما يرون - يفيد معنيين:

أولهما: تأكيد النفى.

ثانيهما: تأبيد النفى واستمراره فى المستقبل.

يقول الزمخشرى: (فإن قلتَ: ما معنى لن ؟ قلتُ: تأكيد النفى الذى تعطيه لا وذلك لأن «لن» تنفى المستقبل تقول: لا أفعل غدًا، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدًا، والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله - تعالى -: ﴿**لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا**﴾ [الحج: ٧٣].

فقوله - تعالى -: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ الأنعام: ١٠٣] نفى للرؤية فى المستقبل، ﴿**تَرَانِي**﴾ [الأعراف: ١٤٣] تأكيد وبيان لأن المنفى مناف لصفاته)[(١)].

ويروى القاضى عبد الجبار عن شيوخه أنهم (قد استدلوا بهذه الآية على أنه - تعالى - لا يرى لأنه قال: ﴿**تَرَانِي**﴾ وذلك يوجب نفى رؤيته - تعالى - فى المستقبل أبدًا)[(٢)].

ويؤكد القاضى هذا المعنى فيقول: (إن قوله - تعالى ﴿**تَرَانِي**﴾ يدل ظاهره على أنه لا يراه أبدًا، لأن النفى على هذا الوجه يوجب ذلك فى اللغة)[(٣)].

ووجه استدلال المعتزلة بهذا النفى - رغم وروده فى حق موسى وحده هو أنه (إذا ثبت ان ظاهره يدل على أن موسى - عليه السلام - لن يراه على وجه فيجب أن يكون

---

(١) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ١١٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٢١٦.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٤ ص ١٦٩.

غيره لا يراه من الأنبياء والمؤمنين، لأنه قد ثبت بالإجماع أنه إن صح أن يراه بعضهم رآه سائرهم)(١).

أى أن هذا الحكم بنفى الرؤية وإن ورد فى حق موسى إلا أنه - فى نظر المعتزلة - ينسحب على الجميع.

فالمعتزلة قد فهموا حرف لن على أنه لتأكيد النفى وتأبيده، ومعنى التأبيد عندهم استمراره فى المستقبل.

فالله - فى نظرهم - لا يصح أن يرُى أبدًا لا فى الدنيا ولا فى الآخرة.

وأما المثبتون للرؤية: فقد نظروا إلى حرف لن نظرة مختلفة وجاء تفسيرهم لهذا الحرف على وجهين.

الأول: منهم من منع أن يكون حرف لن لتأبيد النفى - كما زعمت المعتزلة - وإنما هو للتأكيد فقط، ولا يفيد معنى التأبيد حتى ولو كان مقرونًا بلفظ الأبد، فكيف وإن لم يقرن به ؟

يقول القاضى الباقلانى: (إن حرف لن - فى آية سورة الأعراف - لا يقتضى عدم جواز الرؤية فى الدنيا والآخرة ولو قرن بأبد، ألا ترى أنه - تعالى - قال فى حق اليهود **﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾** [البقرة من الآية ٩٥] يعنى الموت ولم يقتض ذلك إلا يتمنوه فى الدنيا والآخرة، لأنه أخبر عنهم أنهم يتمنون الموت فى النار بقوله: **﴿ يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾** [الزخرف: ٧٧] يعنون الموت.

فإذا كان حرف لن مع اقتران أبد لا يقتضى نفى ذلك فى الدنيا والآخرة، فكيف إذا لم يقترن به أبد)(٢).

وقد إشار السعد التفتازانى أيضًا إلى أن حرف لن لا يفيد التأبيد عند اللغويين فقال: (إن كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من أئمة اللغة، وكونها للتأكيد وإن ثبت بحيث لا يمنع إلا مكابرة، لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لا نصًا ولا ظاهرًا)(٣).

---

(١) نفس المصدر جـ ٤ ص ١٧٠.

(٢) الباقلانى: الأنصاف ص ١٧٢.

(٣) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ٢٠٧.

معنى ذلك أن لن وإن أفاد تأكيد النفى إلا أن هذا النفى ليس عامًا فى جميع الأوقات بل هو خاص بتأكيد النفى فى الدنيا.

وهذا ما أشار إليه الجرجانى بقوله: (نمنع كون لن للتأبيد، بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط)(١).

فهذا الاتجاه عند بعض أهل السنة ينفى أن يكون حرف لن لتأبيد النفى، بل هو لتأكيده فقط، فَعُلم من ذلك أن النفى المستفاد من دخول لن على الفعل ترانى ليس عامًا فى الدنيا والآخرة، بل هو مؤكد فى الدنيا فقط.

الثانى: ومن أهل السنة من جوّز أن يكون حرف لن مفيدًا لمعنى تأبيد النفى ولكنهم فسروا هذا التأبيد المستفاد من حرف لن بتفسيرين:

أولهما: أن يكون المقصود بالتأبيد هو مدة الدنيا فقط، ولا يلزم من ذلك نفى الرؤية فى الآخرة أيضًا.

يقول البغدادى: (فإن قيل: فقوله: ﴿ لَن تَرَانِي ﴾ يدل على نفى الرؤية أبدًا لأن حرف لن على التأبيد قيل: هو على تأبيد النفى فى الدنيا، ألا تراه قال عن الكفار ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾ أى الموت، يعنى فى الدنيا، لأن الكافر يتمنى الموت فى الآخرة ليتخلص من العذاب)(٢).

وإلى هذا المعنى يذهب السيالكوتى فى حاشيته على شرح المواقف فيذكر أن لن وإن أفادت التأبيد لكنه ليس تأبيدًا مطلقًا، ولكن المراد التأبيد بالنسبة إلى أوقات الدنيا(٣).

ثانيهما: أن يكون المراد من التأبيد ليس بالنسبة إلى الأوقات ولكن بالنسبة إلى الأشخاص، بمعنى أنه: (إذا كان النفى متأبدًا فى حق موسى - عليه السلام - فليس فى ذلك حجة فى نفى الرؤية بالنسبة إلى غيره مطلقًا)(٤).

وعلى كل حال فإن الآية الكريمة التى ورد فيها حرف لن نافيًا لطلب موسى رؤية ربه ليس فيها دليل على نفى الرؤية مطلقًا فى جميع الأوقات ولجميع الأشخاص.

---

(٢) الشريف الجرجانى: شرح المواقف جـ ٨ ص ١٤٢.

(٢) البغدادى: أصول الدين ص ٩٩ - ١٠٠.

(٣) حاشية السيالكوتى على شرح المواقف جـ ٨ ص ١٤٢.

(٤) الامدى: غاية المرام ص ١٧٨.

الموازنة بين الرأيين:

يمكن الموازنه بين رأى المنكرين للرؤية والمثبتين لها فى فهمهم لحرف لن فيما يلى:

أولاً: وقع المعتزلة - المنكرون للرؤية - فى تناقض واضح حين خالفوا إجماع اللغويين فى تفسير حرف لن، حيث أكدوا أن لن تفيد تأكيد النفى وتأبيده، وبالتالى لما أجاب الله - تعالى - نبيه موسى بـ: ﴿لَن تَرَانِي﴾ فقد نفى الرؤية أبدًا، والأبد عندهم فى الدنيا والآخرة.

ومما يؤيد مخالفة المعتزلة للإجماع اللغوى فى تفسير حرف لن أن كثيراً من اللغويين قد عابوا على المعتزلة هذا التفسير ولم يقروه.

فاللغويون قد صرحوا بمخالفة الزمخشرى - وهو أحد أئمة اللغه وأحد أئمة الاعتزال - تفسيره حرف لن بالتأكيد والتأبيد، وعدوا ذلك ادعاءً بغير دليل، بل من اللغويين من صرح بأن هذا التفسير محاولة من الزمخشرى لتطويع اللغة لمذهبه الإعتزالى.

وقد مر بنا قول ابن هشام: إن لن حرف نفى للاستقبال، وليست لتوكيد النفى خلافًا للزمخشرى فى كشافه، ولا لتأبيده خلافًا للزمخشرى فى أنموذجه(١).

وقال المرادى: لا يلزم من النفى بلن أن يكون النفى مؤبدًا خلافًا للزمخشرى(٢).

وقال ابن عصفور: ما ذهب إليه الزمخشرى دعوى بلا دليل(٣).

وقد أشار صاحب «تاج العروس» إلى مخالفة الزمخشرى للغويين، ورد عليه بكلام لا يخرج فى مجمله عن الكلام السابق، ولكنه زاد على ما سبق أن صرح بأن هذا الصنيع من الزمخشرى - أى ذهابه إلى أن لن لتأبيد النفى - (فيه دسيسة اعتزالية حملته على نفى الرؤية على التأبيد)(٤).

ثانيًا: على الرغم من تعدد تفسيرات أهل السنة لحرف لن إلا أنها تدل على أمرين.

---

(١) راجع ابن هشام: مغنى اللبيب ص ١٠٧.

(٢) راجع المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٤٥.

(٣) نفس المصدر السابق وراجع: الكفوى: الكليات ص ١٢٦٧.

(٤) اج العروس جـ ٥ ص ١١٠.

الأول: موافقتها لحقائق اللغة وأصولها، فتفسيرات أهل السنة لمعنى حرف لن هى نفسها تفسيرات جمهور اللغويين.

الثانى: أنها تدل - فى مجملها - على معنى واحد وهو أن الرؤية المنفية بلن فى الآية الكريمة لا تدل على نفى الرؤية مطلقًا، فالرؤية وإن كانت منفية فى وقت طلب موسى لها فليست منفية فى جميع الأوقات، وكذلك إن كانت منفية فى حق موسى فى ذلك الوقت فليست منفية فى حق جميع الأشخاص.

فاستعمال حرف لن فى هذه الآية الكريمة ليس فيه تمسك لمن نفى الرؤية لأنه ليس لتأبيد النفى - كما عليه غالب اللغويين - وحتى إن كان لتأبيد النفى - كما صرح بذلك بعض اللغويين، وكذلك بعض المتكلمين - فإن الأبد هو مدة الدنيا.

وبناءً على ذلك: فإن اللغة تؤيد مذهب أهل السنة هنا الذى ينبنى على الأدلة السمعية المثبتة لرؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة كما صرحت بذلك الآيات والأخبار.

ثالثًا: معنى النظر الوارد فى آية سورة القيامة، ورأى المتكلمين فيه:

بشر القرآن الكريم المؤمنين بأنهم سيرون ربهم بالنظر إليه يوم القيامة فقال - تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة الآيتان ٢١ - ٢٢].

وقد اختلفت تفسيرات لفظ النظر فى هذه الآية بين منكرى الرؤية ومثبتيها، وقبل عرض وجهتى نظرهم نعرض أولاً لمعانى النظر فى اللغة:

معانى النظر فى اللغة: تنقسم معانى النظر فى اللغة إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: ما كان مجردًا عن الصلة بحرف، وإذا جاء النظر خاليًا عن أن يكون موصولاً بحرف من الحروف فإنه يكون معناه الانتظار (فالنظر والانتظار بمعنى واحد فيقال: نظرت فلانًا وانتظرته بمعنى واحد، ومنه قوله - تعالى-: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣][1].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب جـ ٥ ص ٢١٥.

ومن ورود النظر بمعنى الانتظار قوله - تعالى - ﴿ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾ [النمل: ٣٥][١].

وقال الزبيدى: (نظرته وانتظرته بمعنى ارتقبت حضوره، ومنه حديث أنس: (نظرْنا رسول الله ﷺ ذات ليلة حتى كان شطر الليل)[٢] أى: انتظرناه[٣].

ومن أقوال العرب التى تؤيد أن النظر الخالى عن الصلة بحرف بمعنى الانتظار قول أمرئ القيس:

فإنكما إن تنظرانى ساعة من الدهر ... تنفعنى لدى أم جندب

فالنظر هنا هو الانتظار[٤]

ومنه قول الحطيئة:

نظرتكم أبناء صادرة للورد ... طال بها حوزى وتنساسى

أى: انتظرتكم[٥].

وهكذا: إذا جاء لفظ النظر غير موصول بحرف أفاد معنى الانتظار.

القسم الثانى: من معانى النظر ما كان موصولاً بحرف من الحروف، وتختلف معانى النظر بحسب اختلاف الحرف الموصول به.

فإذا وصل بحرف فى: كان معناه التدبر والتأمل، وذلك مثل قوله - تعالى -: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال - تعالى - ﴿ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴾ [الصافات: ٨٨].

ففى الآية الأولى حث الله على تأمل حكمته فى خلقهما وتدبرها، وفى الثانية إخبار عن تأمل نبى الله إبراهيم فى النجوم[٦].

---

(١) غريب القرآن: جـ ١ ص ٢١٥.

(٢) هذا الحديث: رواه مسلم فى صحيحه: كتاب المساجد باب وقت العشاء وتأخيرها رقم ١٤٨١ جـ ٢ ص ١١٦.

(٣) تاج العروس جـ ١ ص ,٣٥٥١

(٤) ابن سيده: اعراب القرآن جـ ١ ص ٤٣٢.

(٥) لسان العرب جـ ٥ ص ٢١٥.

(٦) الراغب: المفردات ص ٢٩٨.

وإن وصل بحرف اللام كان معناه الرحمة فيقال: نظر له أى: رحمه[١].

وإن جاء النظر موصولاً بحرف إلى: كان معناه النظر بالعين الذى هو الرؤية فيقال: نظرت إليه أى رأيته[٢]، وإذا قيل: نظر إليه لم يكن إلا بالعين[٣]، والنظر إلى كذا هو نظر العين[٤] ويقال: نظر إلى كذا أى تأمله بعينه[٥]، وقال الثعالبى: (تعدية النظر بإلى إنما هو فى كلام العرب لمعنى الرؤية)[٦].

وهذه المعانى فى القسمين السابقين إذا كان النظر مأخوذًا من الفعل الثلاثى - نظر - فأما إذا كان أصله رباعيًا - أَنْظَرَ - فإنه يحتمل معانى الإمهال والتأخير مثل قوله تعالى: ﴿أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف من الآية ١٤]، تلك هى أشهر معانى النظر فى اللغة، والواقع أن المختلفين فى مسألة الرؤية قد اعتمد كل فريق منهم على بعض هذه المعانى اللغوية لتأييد وجهة نظره فى هذه المسألة:

فالمنكرون للرؤية: فسروا النظر الوارد فى قوله - تعالى -﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة الآيتان ٢١ ، ٢٢] بتفسيرين:

الأول: أن النظر هنا بمعنى: الانتظار والتوقع والرجاء.

والثانى: أنه بمعنى الرؤية لكنها ليست رؤية الله - تعالى - بل رؤية الثواب والنعيم الذى أعده الله للمؤمنين.

فأما المعنى الأول فإنه يفيد أن المؤمنين ينتظرون ثواب ربهم ويتوقعون ويرجون ما أعد الله لهم من الكرامة والنعيم.

يقول الزمخشرى فى معنى هذه الآية: (إنهم لا يتوقعون النعمه والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا فى الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه)[٧].

---

(١) الزبيدى: تارج العروس جـ ١ ص ٣٥٥١.

(٢) الكفوى: الكليات ص ١٤٦٣.

(٣) تاج العروس جـ ١ ص ٣٥٥١.

(٤) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٥ ص ,٤٠

(٥) الصحاح فى اللغة جـ ٢ ص ٢١٦.

(٦) الثعالبى: الجواهر الحسان جـ ١ ص ٤٩٢.

(٧) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ١٩٠.

ويرى القاضى عبد الجبار أن النظر فى هذه الآية الكريمة (بمعنى الرَّوِيَّة لا الرؤية)[١] وأن المقصود بالآية هو (ما يصح عليه من انتظار النعيم من قِبله)[٢].

ويستدل القاضى باللغة على هذا المعنى فيقول: (إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار فكأنه قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة)[٣].

ويستدل المعتزلة بتأييد هذا المعنى بأقوال العرب فى شعرهم، فيذكر القاضى عبد الجبار أن النظر يأتى بمعنى الانتظار، ومن ذلك قول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولّى ... فإن غداً لِناظره قريب

أى لمنتظره[٤]

وقال آخر:

تراه على قرب وإن بعد المدى ... بأعين آمال إليك نواظر

فالنظر هنا بمعنى الانتظار[٥].

ويذكر الزمخشرى أن معنى التوقع والرجاء فى هذه الآية مأخوذ من قول الناس: (أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بى يريد، معنى التوقع والرجاء، ومنه قول الشاعر:

وإذا نظرت إليك من ملك ... والبحر دونك زدتنى نعما[٦]

فالنظر فى كل ما سبق بمعنى الانتظار والتوقع والرجاء.

وأما بالنسبة للمعنى الثانى الذى يفيد أن النظر هو الرؤية لكنها ليست رؤية الله بل رؤية نعمه وثوابه، وأنه تعالى ذكر نفسه وأراد ما يصح النظر إليه من الثواب.

فإن هذا المعنى قد ذهب إليه المعتزلة أيضًا تفسيراً للنظر فى الآية الكريمة، وهذا ما ذكره الشريف المرتضى الذى ارتضى أن يكون النظر: (بمعنى الرؤية بالبصر، وتحمل

---

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص ٢١٣.
(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٤ ص ٢٠٢.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥.
(٤) نفس المصدر ص ٢٤٥.
(٥) نفس المصدر ص ٢٤٥.
(٦) الزمخشرى: الكشاف ٧ ص ١٩٠.

الآية على رؤية أهل الجنة لنعم الله عليهم على سبيل حذف المرئى فى الحقيقة)[١].

ويرى المعتزلة أن نسبة الفعل إلى شئ وإرادة شئ آخر أمر مشهور ويرد كثيراً مثل قوله - تعالى - : ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] أى: أهل القرية، ومثل قول عنترة:

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمى

أى أرباب الخيل

وقال آخر:

سل الربع أنى يممت أم مالك وهل عادة للربع أن يتكلم[٢]

فالنظر فى الآية الكريمة - كما يرى المعتزلة - إما أن يكون بمعنى الانتظار وإما أن يكون بمعنى الرؤية لثواب الله ونعمه، ويمنع المعتزلة أن يكون النظر إلى الله على الحقيقة.

وأما المثبتون للرؤية: فقد فسروا النظر فى هذه الآية بأنه نظر العين التى فى الوجه إلى الله - تعالى - :

يقوم الإمام الأشعرى: (إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التى تكون بالعين التى فى الوجه فصح أن معنى قوله - تعالى - ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾أى: رائية)[٣].

ويؤكد إمام الحرمين هذا فيقول: (النظر إذا عدى بإلى اقتضى رؤية البصر)[٤].

ويذكر الآمدى - أيضًا - أن النظر المذكور فى الآية موصول بإلى فوجب حمله على النظر بالعين[٥].

ويرى أهل السنة أن هذه الآية من أقوى الأدلة السمعية على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة.

---

(١) الشريف المرتضى: غرر الفوائد جـ ١ ص ٦٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٧.

(٣) الأشعرى: اللمع: ص ٦٤.

(٤) الجوينى: لمع الأدلة ص ١١٧.

(٥) الآمدى: غاية المرام ص ١٧٨.

الموازنة بين الرأيين:

بعد هذا العرض لوجهة نظر المنكرين للرؤية والمثبتين لها حول فهمهم لمعنى النظر فى الآية الكريمة التى هى موضع الخلاف فإنه يمكننا ملاحظة الآتى:

أولاً: كان أهل السنة - فى فهمهم للنظر فى هذه الآية - متوافقين مع أصول اللغة التى تؤكد أن النظر الموصول بحرف إلى يتضمن معنى الرؤية بعين الوجه للشئ المراد رؤيته[١].

وهذا يبين لنا اعتماد أهل السنة على ظاهر اللغة وعلى المعنى الحقيقى للألفاظ متى لم يحتمل محالاً فى حق الله - تعالى -، فالنظر الموصول بإلى فى الآية الكريمة يعنى فى الظاهر والحقيقة أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة رؤية حقيقية بالعين التى فى الوجه.

ثانيًا: إن المعتزلة المنكرين للرؤية مستدلين تفسير النظر فى تلك الآية فإنه يمكن مناقشتهم فى عدة نقاط هى: -

الأولى: تفسيرهم للنظر فى الآية: فقد فسره معظم المعتزلة بأنه التوقع والانتظار، وأكدوا أن هذه المعانى من محتملات النظر فى اللغة.

والواقع أنه يمكن الرد على المعتزلة هنا من خلال إطلاقات النظر واستعمالاته اللغوية التى وضحت أن النظر يكون بمعنى الانتظار إذا لم يكن موصولاً بحرف من الحروف، وهذا كثير فى القرآن مثل قوله - تعالى -: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد من الآية ١٣] وقوله - تعالى -: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل من الآية ٣٥] وقوله - تعالى -: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣].

فالنظر فى ما سبق وأمثاله بمعنى الانتظار، ومن الواضح أن النظر هنا لم يكن مقرونًا بحرف إلى ولا غيره من الحروف، حتى قال الرازى: (النظر الوارد بمعنى الانتظار كثير فى القرآن، ولكنه لم يقرن ألبتة بحرف إلى)[٢].

---

(١) بل إن من اللغويين من أكد أن النظر المعدى بإلى لا يحتمل فى اللغة إلا معنى الرؤية بالبصر فقط: فارجع تاج العروس جـ ١ ص ٣٥٥١.

(٢) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ١٦ ص ٢٠٠.

فالنظر المجرد عن الصله يحتمل معنى الانتظار والتوقع والرجاء، أما النظر الموصول بحرف إلى فلا يمكن أن يكون بمعنى الانتظار، بل إن من كبار اللغويين من صرحوا بأن استعمال النظر المقرون بحرف إلى فى معنى الانتظار خطأ لغوى.

يقول ابن منظور: (من قال إن معنى قوله - تعالى -: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أى منتظرة فقد أخطأ، لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشئ بمعنى انتظرته، إنما تقول: نظرت فلانًا أى انتظرته)[١].

وقد حكى الزبيدى عن الأزهرى هذا القول ووافقه عليه فقال فى قوله - تعالى - ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أى منتظرة: قال الأزهرى: وهذا خطأ لأن العرب لا تقول نظرت إلى الشئ بمعنى انتظرته، وإنما تقول نظرت فلانًا أى انتظرته، وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين[٢].

الثانية: لم يوافق المعتزلة على هذا الكلام السابق المؤكد أن النظر المجرد عن الصلة هو الذى يكون بمعنى الانتظار، وأن الموصول بإلى لا يكون بمعنى الانتظار فأوردوا بعض الأبيات الشعرية التى فيها اقتران النظر بحرف إلى ولكنها لا تفيد الرؤية بل تفيد الانتظار، ومن ذلك قول الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات　　　إلى الرحمن يأتى بالخلاص

وقول الآخر:

وإذا نظرت إليك من ملك　　　والبحر دونك - زدتنى نعما

وقول الثالث:

ويوم بذى قار رأيت وجوههم　　　إلى الموت من وقع السيوف نواظر

فهذه الأقوال - فى رأى المعتزلة - تدل على أن النظر يمكن أن يقرن بحرف إلى ولا يراد به الرؤية بل يراد به الانتظار[٣].

---

(١) لسان العرب جـ ٥ ص ٢١٥.

(٢) راجع الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٥ ص ٤٠ والزبيدى: تاج العروس جـ ١٠ ص ١٨٥.

(٣) راجع القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٤ ص ٢٠١ وما بعدها وشرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦ وما بعدها والكشاف جـ ٧ ص ١٩٠.

والواقع أن استدلال المعتزلة بالأبيات السابقة على مدعاهم يمكن الرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه الأبيات الشعرية السابقة لا تؤيد وجهة نظرهم فيما ذهبوا إليه من أن النظر فيها بمعنى الانتظار، بل تثبت عكس مدعاهم.

فالبيت الأول الذى ذكروه وهو:

وجـــوه يـوم بـدر نـاظـرات إلى الـرحـــمن يأتى بالخـــلاص

فإن هذا البيت - كما يقول الرازى -: (موضوع، والرواية الصحيحة له هى:

وجـــوه نـاظـرات يـوم بـكـر إلى الرحـمن تنتـظر الخـلاصـا [1]

وقال البغدادى عن هذا البيت الذى ذكره المعتزلة: (إنه قد أبدل فيه يوم بكر بيوم بدر، ويوم بكر هو اليوم الذى قتل فيه مسيلمة، فذكر الشاعر أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون منه الأتيان بالخلاص)[2].

ومن المعلوم أن مسيلمة الكذاب كان يسمى: «رحمان اليمامة»، أى أن الرواية الصحيحة للبيت تثبت أن أصحاب مسليمة كانوا ينظرون إليه نظرًا حقيقيًا لأنه كان معهم.

وأما البيت الثانى وهو:

وإذا نـظـرت إلـيك مـن مـلـك والبـــحـــر دونك زدتنى نـعـمـــا

فلا يدل على ما قالوه من معنى الانتظار، (لأن مجرد الانتظار لا يستعقب العطية، بل المراد من قوله: وإذا نظرت إليك أى: وإذا سألتك لأن النظر إلى الإنسان مقدمة لمكالمته فجاز التعبير به عنه)[3].

أى أن هذا القائل فى البيت المذكور ينظر إلى الملك نظرًا حقيقيًا ويراه عيانا، لأن ذلك هو مقدمه الكلام معه وسؤاله.

---

(١) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ١٦ ص ٢٠٠.

(٢) البغدادى: أصول الدين ص ١٠٠.

(٣) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ١٦ ص ٢٠٠ وراجع تفسير البيضاوى جـ ٥ ص ٣٥٠.

وأما البيت الثالث :

ويوم بذى قـار رأيـت وجـوههم   إلى الموت من وقع السيوف نواظر

فإنه يرد على استدلال المعتزلة به ردين:

الأول: أن النظر فيه على حقيقيته من الرؤية كما يقول البغدادى : (النظر فى هذا البيت بمعنى الرؤية للموت، والموت مرئى عندنا ، ومن رأى الميت فقد رأى موته، كما أن من رأى الأسود فقد رأى سواده)(١) .

والثانى: أن يحمل النظر إلى الموت هنا على المجاز ، أى النظر إلى أسبابه، أى أنه أراد بالموت هنا الكر والفر والطعن والضرب، أو أراد به أهل الحرب الذين يجرى الموت على أيديهم(٢)، أى أنه هنا تجوز برؤية الموت عن رؤية أسبابه المؤدية إليه(٣) .

فتبين بهذه الردود أن استدلال المعتزلة بهذه الأبيات على قولهم بأن النظر إذا عدى بإلى بمعنى الانتظار غير صحيح، وبناءً عليه فإنه قولهم إن قوله - تعالى - : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أى : منتظرة ثوابه ونعمه قول غير صحيح .

الوجه الثانى: من الرد على المعتزلة فى استدلالهم بهذه الأبيات على أن النظر هو التوقع والانتظار أنه يمكن أن يقال لهم : إذا سلمنا أن النظر المقرون بإلى قد يرد بمعنى الانتظار - كما زعمتم - فإن قرائن العقل تمنع أن يحمل النظر الوارد فى آية سورة القيامة على هذا المعنى وبيان ذلك أن الآية واردة مورد البشارة للمؤمنين بأنهم سيحصلون على أعظم أنواع النعيم وهو رؤية الرب - تعالى - ، فإذا فسرنا النظر إليه بانتظار النعيم أو الثواب فإن ذلك ينافى البشارة، وذلك لما فى الانتظار من معنى الألم والتنغيص .

يقول التفتازانى: (جاءت الآية لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور، والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه، لأن الانتظار موت أحمر، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر)(٤) .

---

(١) البغدادى: أصول الدين ص ١٠٠.
(٢) الكفوى: الكليات ص ١٤٦٣.
(٣) راجع الآمدى: غاية المرام ص ١٧٦.
(٤) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٩٤.

وهذا الكلام من السعد صحيح فى أنه لا يليق بحال المؤمنين المبشرين بفضل الله أن ينتظروا شيئًا أو يتوقعوا حدوثه خاصة إذا عرفنا معنى الانتظار فى اللغة .

فالانتظار فى اللغة هو: طلب ما يقدر أن يقع ويكون مع الشك واليقين، ويكون مع الخير والشر[(١)] .

ثالثًا: لجأ المعتزلة إلى تعريف لفظ النظر نفسه في اللغة - بغض النظر عما يعتوره من وصائل أو عما يتصل به من - حروف - .

فقالوا فى تعريف النظر: (إنه تقليب الحدقة الصحيحة حيال المرئى طلبًا لرؤيته)[(٢)] .

وعرفه القاضى عبد الجبار بقوله: (هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشئ التماسًا لرؤيته)[(٣)] .

والمعتزلة - فى الحقيقة - حين يعرفون النظر بهذا التعريف يرمون إلى أمرين الأول: أن هذا التعريف يقتضى أن يكون الشئ المرئى فى جهة مخصوصة، فإذا كان الناظر يقلب عينيه لرؤية شئ فلابد وأن هذا الشئ فى جهة مخصوصة، وهذه هى شبهة المقابلة المشهورة لدى المعتزلة .

وقد رد عليها أهل السنة - قريبًا - كما قرره الإمامان الأشعرى والجوينى[(٤)] .

الثاني: يهدف المعتزلة من هذا التعريف أن يثبتوا أن النظر فى اللغة لا يقتضى حصول الرؤية للشئ المراد رؤيته فهو تقليب الحدقة أى: توجيه آلة النظر وهى العين إلى الشئ طلبًا لرؤيته، ولذلك قد ينظر الناظر ولا يرى شيئًا أى أنهم يعنون أن النظر لا يستلزم الرؤية بالضرورة .

والواقع أن هذا التعريف الذى ذكره المعتزلة تعريف صحيح على جهة اللغة وإن كان استدلالهم به على نفى الرؤية ليس صحيحًا .

---

(١) العسكرى: الفروق اللغوية ص ١٢٣ .

(٢) المرتضى: غرر الفوائد جـ ١ ص ٦٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٤ ص ١٩٨ .

(٤) راجع: الأشعرى: اللمع ص ٦١ - ٦٢ والجوينى العقيدة النظامية ص ٣٩ .

فأما صحته لغة فقد ورد عن كثير من اللغويين تعريف النظر بهذا التعريف السابق الذى ذكره المعتزلة بنفس المعنى وبألفاظ قريبة منه.

فصاحب تاج العروس يعرف النظر بأنه: (تقليب البصر لإدراك الشئ ورؤيته ويقال: نظرت إلى كذا إذا مددت نظرك إليه رأيته أو لم تره)[١].

ويعرفه المناوى بقوله: (هو تقليب البصر أو البصيرة لإدراك الشئ ورؤيته)[٢].

ويعرفه أبو هلال العسكرى بقوله: (هو تقليب الحدقة نحو ما يلتمس رؤيته مع سلامة الحاسة)[٣].

فهذه التعريفات اللغوية السابقة للنظر قريبة من تعريف المعتزلة فى الألفاظ وتؤدى نفس المعنى.

وأما بالنسبة لخطأ المعتزلة فى استدلالهم بهذا التعريف على نفى الرؤية فإنه يقال لهم: هذا التعريف للنظر لا يساعدكم على نفى الرؤية، لأنه إذا وافقنا على هذا التعريف - لأنه تؤيده اللغة - فإننا لا نحمل النظر بهذا التعريف على حقيقته فى حق الله - تعالى - بل يمكن القول أن النظر - بهذا التعريف اللغوى - يحمل على المجاز.

وبيان المجاز هنا: أن النظر لما كان طريقًا للرؤية وسببًا لها كان إطلاقه على رؤية الله - تعالى - من باب إطلاق السبب وإرادة المُسَبَّبِ.

يقول الرازى: (سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى التماسًا لرؤيته لكنا نقول: لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية إطلاقًا لاسم السبب على المسبَّب، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار، لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الأنتظار)[٤].

---

(١) الزبيدى: تارج العروس جـ ١ ص ٣٥٥٠.

(٢) المناوى: التوقيف على مهمات التعاريف ص ٧٢.

(٣) العسكرى: الفروق اللغوية ص ٤٦.

(٤) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ١٦ ص ٢٠٠.

ويقول التفتازانى: (وقد تعذر هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها أقرب المجازات بحيث تلحق بالحقائق بشهادة العرف)[١].

ويتضح لنا من النصين السابقين أن أهل السنة يعتمدون على المعنى الحقيقى للغة إلا إذا تعذر الحمل عليه أو ترتب عليه محال، فهنالك يعدلون عنه إلى غيره.

والمعنى المحال فى تعريف النظر بالتعريفات السابقة موجود وهو كون الله فى جهة مقابلة لمن يريد النظر ويقلب حدقته طلبًا له، وهذا معنى متعذر ومحال فلا يليق الحمل عليه، بل يعدل به إلى المجاز من إطلاق السبب وإرادة المسبّب أى إطلاق لفظ النظر وإرادة معنى الرؤية، ويرى الرازى أن هذا الفهم (هو الأقرب إلى الصواب)[٢].

والواقع أن رأى أهل السنة فى أن النظر طريق الرؤية وسببها صحيح وتؤيده اللغة، لأن إدراك الشئ المراد رؤيته له فى اللغة ثلاثة ألفاظ، كل لفظ يمثل مرحلة من مراحل هذا الإدراك، وهذه الألفاظ الثلاثة هى: -

النظر: وهو طلب إدراك الشئ بالعين، أو الإقبال بالعين نحو الشئ المراد رؤيته رآه أو لم يره[٣].

البصر: وهو النور الذى تدرك به الجارحة المبصرات[٤]، أو هو (اسم للقوة التى بها النظر التى تنتشر فى إنسان العين الذى فى وسط الحدقة، وبه إدراك المبصرات[٥].

الرؤية: وهو نفوذ القوة السابقة إلى الشئ وإدراكه[٦].

(فأول موقع العين على الصورة نظر، ومعرفة خبرتها الحسية بصر، ونفوذه إلى حقيقتها رؤية)[٧].

---

(١) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٩٣.
(٢) الرازى: مفاتيح الغيب جـ ١ ص ٢٠٠.
(٣) تاج العروس جـ ١ ص ٣٥٥٠ وراجع الفروق اللغوية ص ٥٤٤.
(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ٣٥٥٠.
(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ٥ ص ٦٤.
(٦) المناوى: التوقيف ص ,٦٦
(٧) المصدر السابق ص ٦٦.

رابعًا: معنى لفظ إلى فى آية سورة القيامة موقف المتكلمين منه:

هذا هو المعنى الرابع من المعانى اللغوية التى أثرت على موقف المتكلمين فى فهمهم لمسألة الرؤية، وهو معنى لفظ إلى الوارد في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة الآيتان ٢١ - ٢٢].

معنى «إلى» فى اللغة: يستعمل لفظ إلى فى اللغة العربية استعمالين:

الأول: (حرف جر يرد لمعان أصلها وأهمها هو انتهاء الغاية فى الزمان والمكان وغيرها، وهو أصل معانيها)(١).

الثاني: يستعمل اسمًا بمعنى النعمة وهو مفرد جمعه آلاء أى: نعم وقد جمع على إلاء(٢).

موقف المتكلمين من معنى إلى:

اعتمد كل فريق من المختلفين حول مسألة الرؤية على معنى من المعنيين اللغويين السابقين لتأييد وجهة نظره فى المسألة.

فالمعتزلة: ذهبوا إلى أن لفظ إلى فى قوله - تعالى - ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ليس بحرف وإنما هو اسم جمعه آلاء.

يقول القاضى عبد الجبار: (إن إلى فى الآية ليس هو حرف الجر، ولا حرف البعدية، وإنما هو واحد الآلاء التى هى النعم، فكأنه قال: وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمه مترقبة)(٣).

ويستدل المعتزلة على أن إلى اسم بمعنى النعمة بقول الشاعر:

أبيض لا يرهب الهزال ولا ... يقطع رحمًا ولا يخون إلا

أراد أنه لا يخون نعمة، فيكون المراد بـ إلى ربها: نعمة ربها، وأسقط التنوين للإضافة(٤).

---

(١) المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٦٥.

(٢) ابن عباد: المحيط فى اللغة جـ ٢ ص ٤٦٦.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦.

(٤) المرتضى: غرر الفوائد جـ ١ ص ٦٢.

فإلى عند المعتزلة اسم بمعنى النعمة .

وأما أهل السنة: فإنهم - كما سبق أن قرروا - يرون أن إلى حرف جر ، وربها مجرور بهذا الحرف ، وأن حرف إلى إذا جاء مقرونًا بالنظر أفاد نظر العين .

الموازنة بين الفريقين:

اعتمد كل فريق من الفريقين المختلفين حول مسألة الرؤية على معنى لغوى من المعنيين اللذين يرد فيهما لفظ إلى ، وكلا المعنيين موجود فى اللغة كما سبق .

ولكننا إذا نظرنا إلى لفظ إلى فى سياق الآية الكريمة التى هى محل النزاع بين المنكرين والمثبتين للرؤية ، وهى قوله - تعالى - ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ فإنه يمكن ملاحظة الآتى :

أولاً: سبق أن نقلنا فى النقطة السابقة اختلاف الفريقين حول تفسير النظر فى الآية السابقة ، فالمنكرون للرؤية قالوا : إن النظر الموصول بإلى هنا هو الانتظار والمثبتون للرؤية قالوا : إن النظر هنا هو نظر العين .

وبغض النظر عن أن رأى المثبتين هو الراجح - كما تقدم - فإن تأكيد الفريقين على أن إلى فى هذه الآية جاءت صلة - أى لتصل النظر بالرب سواء بمعنى الرؤية أو بمعنى الانتظار - يدل على أن إلى فى هذه الآية حرف وليست اسمًا ، لأن الحروف هى التى تاتى صلة وليست الأسماء .

ثانيًا: ومما يؤكد أن إلى هنا حرف وليست اسمًا أن اللغويين قد اعتبروا تفسير إلى بمعنى النعمة - وإن كان موجودًا فى اللغة - إلا أنه فى هذه الآية يعتبر تفسيرًا غريبًا ومخلاً بفصاحة القرآن .

ومن العجيب أن يأتى هذا الرأى من أصحاب المنهج الاعتزالى أنفسهم ، فالشريف المرتضى يذكر أن النظر فى هذه الآية هو الانتظار ، ثم يذكر أن هذا هو المشهور عندهم ثم يقول : (وهنا وجه غريب فى الآية حكى عن بعض المتأخرين لا يفتقر معتمده إلى العدول عن الظاهر ولا إلى تقدير محذوف ، ولا يحتاج إلى منازعتهم فى أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتملها ، بل يصح الاعتماد عليه سواء كان النظر المذكور فى الآية

هو الانتظار بالقلب أو الرؤية بالعين، وهو أن يحمل قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ على أنه أراد بها نعمة ربها لأن الآلاء النعم)[١].

فالمرتضى هنا يذكر أن فهم إلى فى هذه الآية على أنها اسم بمعنى النعمة - رغم احتمال اللغة له - إلا أنه وجه غريب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو ليس رأى كل المعتزلة، بل هو رأى بعض من متأخريهم.

وقد أشار التفتازانى إلى غرابة هذا المعنى اللغوى فقال: (إن كون إلى إسمًا بمعنى النعمة - لو ثبت فى اللغة - فلا خفاء فى بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير فى القرن الأول والثانى، بل أجمعوا على خلافه)[٢].

ولابد من أن نشير هنا إلى أن صنيع المعتزلة فى تفسيرهم لإلى فى هذه الآية بأنه بمعنى النعمة يعد اتباعًا لغريب اللغة وشاذها، وهم بذلك يخالفون المنهج اللغوى الصحيح الذى يجب أن يلتزم به المتكلم فى بحثه للمسائل العقدية، وهذا المنهج قد ذكرنا من خصائصه فى الباب الأول أن يكون قياسيًا، فصيحًا لا شاذًا ولا غريبًا، لأن القرآن نزل بأفصح لغات العرب، وغير جائز توجيه شئ من معانيه إلى الشاذ والغريب وله فى الأفصح المشهور وجه معروف[٣].

وهكذا فتفسير لفظ إلى بأنه اسم بمعنى النعمة لا يصح الاعتماد عليه فى تفسير هذه الآية - وإتخاذها دليلاً لنفى الرؤية، وذلك بإقرار المعتزلة أنفسهم.

ثالثًا: ومن اللافت للنظر هنا أن المعتزلة قد اعتمدوا وجهًا لغويًا واحدًا وفسروا من خلاله لفظ إلى رغم أن كتب اللغة ومعاجمها تذكر أن مفرد آلاء فيه ستة أوجه لغوية هى:

إِلَى: بكسر الهمزة وفتح اللام وبعدها الف مقصورة، قال ابن سيده: (الإلى واحد آلاء الله، ألفه منقلبه عن ياء)[٤]. وقال أيضًا (إِلىً وَاحد آلاء الله، وهو بمنزلة إِنيً واحد

---

(١) الشريف المرتضى: غرر الفوائد جـ ١ ص ٦٢. (٢) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ١٩٤.

(٣) ابن سيده: المخصص جـ ٤ ص ٤٤.

(٤) راجع تفاصيل ذلك فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث عند الحديث عن خصائص المنهج اللغوى.

آناء الليل)[١] وهذا الوجه هو الذى اختاره المعتزلة واعتمدوا عليه فى تفسير الآية الكريمة.

ألأ: بفتح الهمزة واللام وبعدها همزه قال ابن قيتبه: (آلا ء الله أى نعمه واحدها ألأ)[٢].

ألْيُ: بفتح الهمزة وسكون اللام وبعدها ياء مثل رَمْى[٣].

إلْيُ: بكسر الهمزة وسكون اللام وبعدها ياء[٤].

ألاَ: بفتح الهمزة واللام وبعدها الف مثل قَفَا[٥].

ألَيً: بفتح الهمزة واللام وبعدها الف مقصورة[٦].

هذه هى اللغات المذكورة فى واحد الآلاء وقد اعتمد المعتزلة على الوجه الأول فقط لينصروا رأيهم فى مسألة الرؤية، ولم يعيروا انتباهًا إلى الأوجه الأربعة الأخرى رغم أن هذا الوجه الأول ليس أقواها ولا أولاها بالاستعمال.

رابعًا: وأما بالنسبة لبيت الشعر الذى يذكره المعتزلة ويستدلون به على تفسير إلى بأنه اسم بمعنى النعمة، وهو البيت المنسوب إلى أعشى بكر الذى يقول فيه:

أبيض لا يرهب الهزال ... ولا يقطع رحمًا ولا يخون إلا

وهذا البيت يلاحظ على استدلال المعتزله به ملاحظتان:

الأولى: أنه ورد فى المعاجم العربية بهذا الرسم: «إلا»[٧] وهذا بخلاف ما اعتمده المعتزلة فى مفرد آلاء فإنه - عندهم - «إلى» كما تقدم.

الثانية: وهى ملاحظة من الأهمية بمكان - أن هذا البيت ورد فى لسان العرب بالتشديد هكذا: «إلاّ»، وقد ساقه ابن منظور ليستدل به على أن لفظ «إلاّ» فى هذا

(١) نفس المصدر جـ ٤ ص ,٦٦
(٢) ابن قتيبة: غريب الحديث جـ ١ ص ٣٧٥.
(٣) المرتضى: غرر الفواد جـ ١ ص ٦٢.
(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ,٦٢
(٥) ابن سيده: المخصص جـ ٤ ص ٤٨.
(٦) نفس المصدر جـ ٤ ص ٤٨.
(٧) لسان العرب جـ ١١ ص ٢٣.

البيت بمعنى القرابة، وهذا هو الأصل فيها إذا كانت مشددة فإذا خففت كانت بمعنى النعمة[١]، أى أن أصل «إلآ» بمعنى القرابة وليست بمعنى النعمة فى هذا البيت، وينقل ابن منظور عن الفراء أنه قال: الإلُّ بالتشديد هو القرابة[٢] وقال الزمخشرى: (القرابة فى لغة العرب يقال لها الإلُّ:

قال حسان بن ثابت:

لعمرك إن الَّك من قريش ... كإلِّ السقب من رال النعام

وقال آخر:

أفسد الناس خلوف خلفوا ... قطعوا الإل وأعراق الرحم

فالإلّ هنا يراد به القرابة)[٣].

فاستدلال المعتزلة بهذا البيت ضعيف، لأن الأصل فى هذا البيت هو الإلّ بالتشديد بمعنى القرابة وليس الإلا بالتخفيف بمعنى النعمة.

وفى نهاية حديثنا عن مسالة الرؤية يمكن القول:

إن المعانى اللغوية فى مسألة الرؤية كانت ذات أثر كبير فى فهم هذه المسألة عند المختلفين حولها، وقد ظهر لنا كيف كان مثبتو الرؤية - وهم أهل السنة - متوافقين مع قواعد اللغة وأصولها ومعانيها وأساليبها فى فهم هذه المسألة التى يمكن القول فى نهاية البحث فيها: إن المعانى اللغوية أيدت وجهة نظر أهل السنة فيها.

وقد ظهر لنا كذلك مخالفة المعتزلة لقواعد اللغة وأصولها عندما سووا بين الإدراك والرؤية رغم اختلاف معناهما فى اللغة، وكذلك فى فهمهم لحرف لن وللتأبيد الذى يقترن به.

وكذلك فى تفسيرهم للنظر الوارد فى آية سورة القيامة.

وظهر أخيراً جنوح المعتزلة لغريب اللغة ووحشيّها حينما تعرضوا لتفسير لفظ إلى فى نفس الآية.

---

(١) نفس المصدر جـ ١١ ص ٢٣.
(٢) نفس المصدر جـ ١١ ص ٢٣.
(٣) الزمشخرى: الكشاف جـ ٢ ص ٣٩٨.

المبحث الثالث:

خلق الأفعال

صعوبة المسألة:

تعتبر مسألة أفعال العباد من أصعب المسائل الكلامية وأعقدها وأكثرها أدلة واختلافًا، فهى تمثل إحدى المشكلات الرئيسة فى علم الكلام التى كثر حولها الجدل والمناقشات.

ومرد هذا إلى أن النصوص الشرعية الواردة فى هذه المسألة - خاصة نصوص القرآن - فيها ما يدل على أن الله - تعالى - هو الخالق لكل شئ من الذوات والأعمال، وفيها ما يدل على أن العبد هو المسئول عما يعمل، وان أفعاله منسوبة إليه، وبالتالى فهو المحدث لأفعاله حتى تصح هذه النسبة، وحتى يكون هناك معنى لهذه المسئولية.

يقول ابن رشد عن صعوبة هذه المسألة وتعارض الأدلة فيها: (وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية، وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع فى ذلك وجدت متعارضه، وكذلك حجج العقول)[١].

والواقع أن الخلاف المعتد به فى هذه المسألة هو الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة.

فالمعتزلة: يثبتون قدرة العبد على أفعاله، بل يقولون: إن العبد هو المحدث لأفعاله والموجد لأعماله الاختيارية، وإن الله ليس بخالق لهذه الأعمال.

يقول القاضى عبد الجبار: (اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله - عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله - سبحانه - محدثها وخالقها فقد عظم خطؤه)[٢].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٤ بتحقيق د. محمود قاسم - الطبعة الثالثة مكتبة الأنجلو بدون تاريخ.

(٢) لقاضى عبد الجبار: المغنى جـ٨ ص ٣ بتحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة بدون تاريخ.

ويقول أيضًا: (إن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله - تعالى - ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم)[١].

ويستدل المعتزلة على مذهبهم بالعديد من الأدلة، منها مثلاً: (أن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله - تعالى - مخلوقة فى العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن)[٢].

أى أن العبد لا يستحق هذه الأوصاف من مدح وذم وثواب وعقاب إلا إذا كان هو الموجد لأفعاله المحدث لها، ولولا ذلك لما استحق هذه الأوصاف.

ومن أدلتهم المشهورة - أيضًا - (أنه لا يجوز أن يكون الله - تعالى - هو الخالق لأفعال العباد، لأن أفعال العباد فيها ما هو ظلم وجور، فلو كان الله - سبحانه - خالقها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا - تعالى الله على ذلك علوًا كبيرًا -)[٣].

وهناك أدلة كثيرة جدًا أوردها المعتزلة لتأييد فكرتهم هذه[٤].

وأما أهل السنة: فإنهم يرون أن الخالق لكل ما فى الوجود من الأشخاص والأعمال هو الله - وحده - الذى لا خالق غيره ولا رب سواه.

يقول القاضى الباقلانى: (اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله - تعالى - هو الخالق - وحده - لا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم، وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها خلق له - تعالى - لا خالق لها غيره)[٥].

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٩.

(٣) نفس المصدر ص ٣٤٩.

(٤) راجع فى ذلك: المغنى جـ ٨ ص ٢٦٥ وما بعدها وشرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢ وما بعدها.

(٥) الباقلانى: الأنصاف ص ١٣٧ - ١٣٨.

ويقول إمام الحرمين: (الرب - سبحانه - متفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه ولا مبدع غيره، وكل حادث فالله محدثه)(١).

ولا فرق فى ذلك بين ما تعلقت به قدرة العباد وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه(٢).

ويذكر الشهرستانى - أيضًا - (أن مذهب أهل الحق من أهل الملل وأهل الإسلام أن الموجد لجميع الكائنات هو الله - سبحانه - فلا موجد ولا خالق إلا هو)(٣).

وقد استدل أهل السنة لمذهبهم هذا بالعديد من الأدلة، من أشهرها: أن فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله - تعالى - ففعل العبد مقدور لله - تعالى -، فلو كان مقدوراً للعبد أيضًا على وجوه التأثير للزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وهذا ممتنع)(٤).

ومنها أيضًا: أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالمًا بتفاصيلها، واللازم باطل، لأن العبد لا يعلم تفاصيل أكثر أفعاله(٥).

وأمثال هذه الأوجه من الأدلة كثير جدًا فى كتب أهل السنة(٦).

المعانى اللغوية المؤثرة فى فهم المتكلمين لمسألة أفعال العباد:

يمكن ذكر أهم هذه المعانى اللغوية فى عنصرين:

الأول: معنى لفظ الخلق، وموقف المتكلمين منه.

الثانى: معنى قوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وتفسير لفظ «ما» فى هذه الآية، وموقف المتكلمين منهما:

أولاً: معنى لفظ الخلق، وموقف المتكلمين منه:

يأتى لفظ الخلق فى معاجم اللغة لمعانٍ متعددة أشهرها معنيان، هما: الإنشاء، والتقدير.

---

(١) الجوينى: لمع الأدلة.

(٢) الجوينى: الإرشاد ص ٧٩.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ٥٤.

(٤) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ٢٢٧.

(٥) نفس المصدر جـ ٤ ص ٢٢٨.

(٦) راجع على سبيل المثال: الباقلانى: الأنصاف ص ١٤٠ وما بعدها: وشرح المقاصد جـ ٤ ص ٢٢٧ وما بعدها.

فأما معنى الإنشاء: فيقول عنه الأزهرى: (الخلق فى كلام العرب ابتداع الشئ على مثال لم يسبق إليه)[١].

ويقول ابن سيده: (خلق الله الشئ خلقًا أحدثه بعد أن لم يكن)[٢].

ويذكر ابن منظور أن الخالق (هو الذى أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة)[٣].

وقال الزبيدى: (الخلق فى كلام العرب على ضربين: أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه، وكل شئ خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثال سُبق إليه: ألا له الخلق والأمر)[٤].

فالمعنى الأول للخلق فى اللغة هو الإنشاء والابتداع.

وأما المعنى الثانى وهو التقدير: فيذكره ابن الأنبارى بقوله: (الخالق فى كلام العرب أى المقدر مثل: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٩] أى تقدرون كذبا، وقوله ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] أى المقدرين تقديرًا)[٥].

ويذكره الجوهرى بقوله: (الخلق: التقدير يقال: خلقت الأديم إذا قدرته قبل القطع[٦].

ويقول الأزهرى: (الخلق: التقدير، ومنه قوله:

ولأنت تفرى ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

خلقت أى قدرت، يقول: إذا قدرت شيئًا سويته ثم قطعته، وغيرك لا يفعل ذلك)[٧].

---

(١) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٢ ص ٤٠٩ وراجع ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ٢ ص ٢١٤.
(٢) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم جـ ٢ ص ٢٧٥.
(٣) سان العرب جـ ١٠ ص ٨٢.
(٤) تاج العروس: جـ ١ ص ٢٨٩.
(٥) الأنبارى: الزاهر فى معانى كلمات الناس جـ ١ ص ٨٣.
(٦) الجوهرى: الصحاح جـ ٦ ص ١٦٣. وراجع المحكم والمحيط الأعظم جـ ٢ ص ٢٧٥.
(٧) الأزهرى: الزاهر فى غريب ألفاظ الشافعى جـ ١ ص ٤٠٣ بتحقيق د. محمد جبر الألفى الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩ هـ. وزارة الأوقاف بالكويت.

والخلق الذى نُسب إلى سيدنا عيسى - عليه السلام - فى قوله - تعالى - : ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران: ٤٩] يقول عنه ابن منظور : (خلقه: تقديره، ولم يرد أنه أحدث شيئًا معدومًا)(١).

فالمعنى الثانى للخلق هو التقدير، وهذان المعنيان - الإنشاء والتقدير - هما أشهر المعانى اللغوية للخلق وهما المعنيان اللذان دار حولهما - خلاف المتكلمين كما يلى : -

موقف المتكلمين من معنى الخلق:

أولاً: المعتزلة: يفهم المعتزلة الخلق على معنى التقدير والتدبير، فيقول الشريف المرتضى : (إن الخلق هو التقدير والتدبير)(٢).

ويقول القاضى عبد الجبار : (إن الخلق مشتق من قولهم : خلقت الأديم أى : قدرته قبل القطع)(٣) وعلى هذا فالخلق ليس بأكثر من التقدير، قال زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت، أى : إذا قدرت قطعت)(٤).

فالخلق عند المعتزلة هو التقدير والتدبير، ولذلك لا يمنع المعتزلة من إطلاق لفظ الخلق على العبد كما يطلقونه على الله - تعالى - .

فإنهم يطلقون الخلق على الله عز وجل ويكون معنى خلقه لأفعال العباد أنه مقدر لها، ومعرف لنا مقاديرها ومراتبها وما به نستحق عليها من الجزاء، وليس يمتنع فى اللغة أن يكون الخالق خالقًا لفعل غيره إذا قدره ودبره، ولا يمتنع أن يقال إنه خالق للأعمال على هذا المعنى)(٥).

---

(١) لسان العرب جـ ١٠ ص ٨٢.

(٢) المرتضى: غرر الفوائد جـ ٨ ص ١٦٢.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨ ص ١٦٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة: ص ٣٨٠.

(٥) رتضى: غرر الفوائد جـ ٢ ص ٢٠٦.

وكذلك يطلق المعتزلة لفظ الخلق على العبد، فيقول القاضى عبد الجبار: (إنا لو خلينا وقضية اللغة لأجرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله، لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير)[١].

ويستدل القاضى عبد الجبار على صحة هذا الإطلاق بأن الله - تعالى - نسب هذا اللفظ إلى بعض خلقه فقال (فى حق عيسى - عليه السلام - : ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] وقوله - تعالى - : ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فلولا أن هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة ومعلوم خلافه[٢].

وهكذا فالخلق عند المعتزلة لا يعنى إلا التقدير والتدبير، ولا مانع - عندهم - من أن يطلقوا الخلق بهذا المعنى على العبد كما يطلق على الله - تعالى -[٣].

ثانيًا: أهل السنة: بين أهل السنة أن للفظ الخلق معانى لغوية كثيرة منها ما يختص بالإطلاق على الله - تعالى -، ومنها ما يجوز أن يطلق على الله وعلى العباد، ومنها ما يختص العباد بالإطلاق عليهم - دون الله - عز وجل -.

فأما الذى يختص بالإطلاق على الله - تعالى - فهو الخلق بمعنى الإيجاد من العدم والإبداع من لا شئ.

يقول القاضى الباقلانى: (حقيقة الخلق والإحداث هو: إخراج الشئ من العدم إلى الوجود)[٤].

ويقول الشهرستانى: (الخلق هو الموجود بإيجاد الموجد، وله شرط وحكم، فالشرط أن يكون عالمًا به من كل وجه، وأما الحكم فإنه لا يتغير الموجد بالإيجاد فيكسبه صفة، ولا يكتسب عنه صفة)[٥].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠.

(٣) يذكر أمام الحرمين أن المتقدمين من المعتزلة كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقًا لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقًا على الحقيقة. راجع: الجوينى: الإرشاد ص ٧٩.

(٤) الباقلانى: الإنصاف ص ١٤٢.

(٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ٧٧.

ويذكر أيضًا أن حقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرة الفاعل مع صحة انفراده به[١].

ويذكر الآمدى أن الخلق يراد به: إيجاد الشئ واختراعه لا من شئ[٢] فالخلق فى صفات الله - تعالى - هو إيجاد المعدوم، ومنه قوله - تعالى - ﴿الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [غافر: ٦٧] وقوله - تعالى - ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] فالله هو المختص بإيجاد المعدوم[٣]، ويذكر الآمدى: (أن أحسن معانى الخلق هو الإيجاد والاقتدار على الاختراع)[٤] وهذا المعنى ينفرد الله - تعالى - به عمن سواه.

وأما المعنى الذى يكون مشتركًا بين الله وبين الناس: فهو الخلق بمعنى التقدير، وعلى هذا المعنى يفهم أهل السنة ما نسب إلى غير الله من لفظ الخلق مثل قوله - تعالى - ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ وقوله - تعالى ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

فالآية الأولى معناها: أن عيسى - عليه السلام - يقدر الطين صورة، وهذا معنى خلقه من الطين طيرًا، والخلق يقدرون الصورة صورة لا أنهم يخرجون الصورة من العدم إلى الوجود[٥].

وأما الآية الثانية فمعناها: (أحسن المقدرين، وذلك أنهم لما ذكروا مع الله خالقًا غيره خاطبهم بقوله: أحسن الخالقين على زعمكم، وإن كان هو الخالق وحده على الحقيقة، وذلك كما يقال: عدل العمرين وإنما هو أبو بكر وعمر، لكن لما جمع بينهما سماهما باسم واحد، وكقول الفرزدق:

أخذنا بأكناف السماء عليكم ... لنا قمراها والنجوم الطوالع

والقمر واحد لكن لما جمعه مع الشمس سماهما قمرين[٦].

فالخلق إذا نسب إلى الناس كان بمعن التقدير والجعل بمعنى التصيير[٧].

---

(١) نفس المصدر ص ٧٧.
(٢) لآمدى: أبكار الأفكار جـ ٢ ص ٢٣١.
(٣) لآمدى: أبكار الأفكار جـ ٢ ص ٢٣١.
(٤) بكار الأفكار جـ ٢ ص ٢٤٤.
(٥) الباقلانى: الأنصاف ص ١٤٣.
(٦) فس المصدر ص ١٤٣.
(٧) التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ٢٦٠.

وهذا المعنى ينسب إلى الناس كما ينسب إلى الله - تعالى -

وأما المعنى الذى يختص به الناس من دون الله - تعالى - فهو الخلق بمعنى الكذب والافتراء وهذا فى قوله - تعالى - ﴿ إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ ﴾ [الشعراء : ١٣٧] على قراءة سكون اللام أى أكاذيب الأولين، ومنه قوله - تعالى - : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾ [العنكبوت : ١٧] أى تكذبون[1].

وهذا المعنى لا يجوز إطلاقه فى حق الله - تعالى - بل هو فى حق الناس فقط.

فلفظ الخلق يطلق على الله وحده، ويقصد به الإيجاد من العدم إلى الوجود ويطلق على الله وعلى الناس، ويقصد به التقدير، لكن الخلق يقدرون فقط والله - تعالى - يقدر ويوجد ما قدر.

ويطلق على الناس فقط بمعنى الكذب والافتراء.

الموازنة بين الرأيين:

مكن الموازنة بين الرأيين السابقين فى هذه النقطة فيما يلى:

أولاً: المعنيان اللذان ذكرهما المتكلمون المختلفون فى هذه المسألة تفسيراً للفظ الخلق معنيان لغويان صحيحان، ولكل منهما وجوده استعماله فى اللغة.

ثانيًا: ويظهر لنا بوضوح مدى تحكم المعتزلة فى تفسيرهم للفظ الخلق، ذلك أنهم فسروا الخلق بمعنى واحد فقط ومنعوا غيره من المعانى، وهذا المعنى هو التقدير والتدبير.

وقد اعتمد المعتزلة على هذا المعنى فقط ولم يذكروا ما سواه من المعانى، والمعتزلة يهدفون بذلك إلى تأييد مذهبهم فى أن العبد هو المحدث لأفعاله والموجد لها على الحقيقة، وأن الله هو الخالق لهذه الأفعال أى المقدر لها المعرف لنا مقاديرها وحسنا وقبحها وثوابها وعقابها.

ثالثًا: كان أهل السنة أكثر فهما واستيعابًا للمسألة حين فسروا الخلق بمعان لغوية متعددة، وكل معنى منها يستعمل استعمالاً خاصًا - بالنسبة لله، أو بالنسبة للناس، أو

(١) الآمدى: أبكار الأفكار جـ٢ ص ٢٣١.

بالنسبة للمعنى المشترك بين الله وبين الناس - وهم بذلك يردون على الاعتراض المشهور الذى يورده المعتزلة دائما وهو أن الخلق قد نسب إلى ما سوى الله، مثل ما ورد من النصوص من نسبه الخلق إلى عيسى - عليه السلام - .

ويبقى رأى أهل السنة متوافقًا مع اللغة التى ترجح أن أحسن معانى الخلق هو الإنشاء والإبتداع، وهذا المعنى هو الذى قرر أهل السنة أنه خاص بالله - تعالى - لا يشاركه فيه سواه.

ثانيًا: معنى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

هذا هو المعنى اللغوى الثانى المؤثر فى قضية أفعال العباد عند المتكلمين، وهو تفسيرهم للآية السابقة عمومًا وتركيزهم على معنى لفظ «ما» فى هذه الآية الكريمة التى اعتمد عليها كل واحد من الفريقين فى تأييد مذهبه فى هذه القضية.

وقبل أن نعرض لآراء المتكلمين حول لفظ ما نورد معناه أولاً فى اللغة:

معنى «ما» فى اللغة: قرر اللغويون أن لفظ «ما» لفظ مشترك يكون حرفًا ويكون اسمًا.

فأما من الحرفية: فلها ثلاثة أقسام:

نافية: نحو ما قام زيد.

مصدرية: نحو يعجبنى ما تصنع أى صنعك.

زائدة: نحو قوله - تعالى - ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

وأما الإسمية: فلها سبعة أقسام:

موصولة: وهى التى يصلح فى موضعها الذى، نحو قوله - تعالى - ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٥]

شرطية: نحو قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

استفاهمية: نحو قوله - تعالى -: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧].

نكرة موصوفة: نحو: سررت بما معجب لك أى بشئ معجب.

نكرة غير موصوفة: نحو ما أحسن زيدًا!

صفة: نحو قولهم: لأمر ما يسود من يسود عند قوم.

أن تكون معرفة تامة: وذلك فى باب نعم وبئس مثل: نعما زيد وبئسما تزويج ولا مهر[١].

هذه هى المعانى اللغوية للفظ «ما» وقد اعتمد المتكلمون على بعض هذه المعانى فى فهمهم للآية الكريمة التى هى محل النزاع بينهم.

فأما المعتزلة: فقد فسروا «ما» هنا على أنها موصولة بمعنى الذى، ويكون معنى الآية: والله خلقكم وخلق الذى تعملون فيه النحت، أى: جوهر الأصنام وهو الحجارة ولم يرتضوا معنى آخر للآية سوى هذا المعنى.

يقول القاضى عبد الجبار: (معنى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أى: ما تعملون فيه النحت على نحو قول أهل اللغة: فلان يعمل الأبواب والحصر، وفلان يعمل الطين، وإنما أراد الأصنام التى عملوا فيها النحت)[٢].

ويقول الشريف المرتضى عن معنى هذه الآية: أى أنه خلقكم وما تعملون فيه النحت فكيف تعبدون مخلوقًا مثلكم!)[٣].

ويقول القاضى عبد الجبار: (إن المراد والله خلقكم وما تعملون من الأصنام، فالأصنام من خلق الله، وإنما عملهم نحتها وتسويتها)[٤].

ويمنع المعتزلة أن تفهم هذه الآية إلا على هذا المعنى حتى قال القاضى عبد الجبار: (ولا يصح لما أورده عليهم معنى إلا هذا الوجه)[٥].

---

(١) اجع هذه المعانى فى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٧٥ وراجع: صالح الفوزان: تعجيل الندى بشرح قطر الندى ص ٧٥.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٨ ص ٣٠٨.

(٣) رتضى: غرر الفواد جـ ٢ ص ٢٠٤.

(٤) لقاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٥٤.

(٥) نفس المصدر ص ٣٥٤.

وقال الزمخشرى عن «ما» فى هذه الآية: (إنها موصولة بمعنى الذى، ويأبى معنى الآية أن تكون مصدرية كما زعمت المجبرة)(١).

وأما أهل السنة: فإنهم يفسرون «ما» فى هذه الآية على معنيين وكلا المعنين يؤيد رأيهم فى أفعال العباد.

المعنى الأول: أن تكون ما هنا مع ما بعدها فى تقدير مصدر، ويكون المعنى: أن الله خلقكم وخلق عملكم.

يقول التفتازانى: (إذا اكانت ما مصدرية فالأمر ظاهر، لأن المعنى خلقكم وخلق عملكم)(٢).

ويقول القرطبى: (والأحسن أن تكون ما مع الفعل مصدراً. والتقدير: والله خلقكم وعملكم، وهذا مذهب أهل السنة أن الأفعال خلق الله واكتساب للعباد)(٣).

ويقول ابن عجيبة: (ما مصدرية أى وخلق أعمالكم، وهو دليلنا فى خلق الأفعال لله - تعالى - أى: الله خالقكم وخالق أعمالكم فلم تعبدون غيره)(٤).

والمعنى الثانى: هو أن «ما» اسم موصول بمعنى الذى وهو مفيد للعموم، أى أن الله - تعالى - كما هو خالق للأشخاص والذوات عامة فهو كذلك خالق للأعمال عامة، أو كما يقول القاضى الباقلانى عن هذه الآية: (أخبر - تعالى - أنه خالق لأعمالنا على العموم كما أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم)(٥).

ويرى التفتازانى أنه يمكن فهم «ما» (على الموصولية لشمولها الأفعال التى يكتسبها العبد فى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات)(٦).

فما فى هذه الآية - كما يقرر أهل السنة - يمكن أن تكون مصدرية ويمكن أن تكون

---

(١) الزمخشرى: الكشاف جـ ٥ ص ٤٧٥.

(٢) شرح المقاصد جـ ٤ ص ٢٤٠.

(٣) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن جـ ١٥ ص ٩٦.

(٤) بن عجيبة: البحر المديد جـ ٦ ص ٦٧٤.

(٥) الباقلانى: الأنصاف ص ١٣٨,

(٦) شرح المقاصد جـ ٤ ص ٢٤٠.

موصولة، وهى على كلا المعنيين تفيد أن الله - تعالى - هو الخالق لأفعال العباد كما أنه خالق للعباد أنفسهم.

الموازنة بين الرأيين:

بناءً على هذا العرض السابق لمعنى «ما» عند المتكلمين يمكن ملاحظة الآتى:

أولاً: تحكم المعتزلة تحكمًا واضحًا حين فسروا ما فى الآية الكريمة بتفسير واحد ولم يرتضوا غيره، بل ومنعوا صحة غيره من المعانى، وهذا المعنى هو أن ما اسم موصول بمنى الذى، أى أن الله خلقكم وخلق الذى تعملون وهو الأصنام.

ومع احتمال الآية لهذا المعنى كما قرر اللغويون إلا أنه يؤخذ على المعتزلة أنهم صرحوا بأنه لا يجوز فيها إلا هذا المعنى، وأن تفسيرها بأى معنى آخر غير صحيح كما قرر القاضى عبد الجبار والزمخشرى منذ قليل.

والواقع أن الآية تحتمل معانى أخرى غير هذا المعنى وقد أشار اللغويون إلى صحتها أيضًا.

يقول أبو جعفر النحاس فى قوله - تعالى - : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾أى وما تعملون منه الأصنام وتنحتون عليه وهو الخشب والحجارة، ويجوز أن تكون ما نفيًا أى وما تعملونه أنتم ولكن الله خالقه، ويجوز أن تكون بمعنى المصدر أى وعملكم، ويجوز أن تكون استفهامًا فيه معنى التوبيخ)[١].

وإلى هذه المعانى السابقة يشير السمين الحلبى، فيذكر أن ما فى هذه الآية تحتمل أربعة معان:

الأول: بمعنى الذى - وهو أجودها - أى وخلق الذى تصنعونه.

الثانى: بمعنى المصدر أى خلقكم وخلق أعمالكم.

الثالث: استفهامية للتوبيخ والتقريع أى: وأى شئ تعملونه ؟!

الرابع: نافيه أى: العمل ليس لكم فأنتم لا تعملون شيئًا[٢].

---

(١) أبو جعفر النحاس: معانى القرآن جـ٦ ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) الحلبى: الدر المصون جـ ١٥ ص ١٥٧ وراجع: اللباب فى علوم الكتاب جـ١٦ ص ٣٢٦.

ومع التأكيد على أن الآية تحتمل معانى كثيرة إلا أن المعتزلة اختاروا معنى واحداً اعتمدوا عليه، ورفضوا ما سواه من المعانى.

ثانيًا: يظهر لنا توافق رأى أهل السنة في فهمهم لهذه الآية مع ما تقرره قواعد اللغة ومع ما ذهب إليه اللغويون، فإن الآية (دلت على أن فعل العبد مخلوق لله - عز وجل - وهو الحق -، وذلك أن النحويين اتفقوا على ان لفظ ما مع ما بعده فى تقدير المصدر فقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ معناه: وعملكم وعلى هذا يصير معنى الآية: والله خلقكم وخلق عملكم)[١].

●●●

(١) الشربينى: السراج المنير جـ٣ ص ٣١٣ - دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

الفصل الثاني:

نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى على مسائل النبوات

التفضيل بين الأنبياء والملائكة:

اختلف المتكلمون حول التفضيل بين الأنبياء والملائكة[1] وانقسموا فى ذلك إلى فريقين رئيسين:

الأول: القائلون بتفضيل الملائكة على الأنبياء.

الثانى: القائلون بتفضيل الأنبياء على الملائكة.

فالفريق الأول: وهم المعتزلة وبعض أهل السنة[3]: قالوا بأن الملائكة أفضل من الأنبياء واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة ومنها.

١- قوله - تعالى -: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] يقول الزمخشرى عن هذه الآية (لن يأنف ولن يذهب بنفسه عزةً ﴿وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ أى ولا من هو أعلى منه قدرًا وأعظم منه حظرًا وهم الملائكة الكروبيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل وإسرافيل ومن فى طبقتهم)[4] ويرى الزمخشرى أن هذه الآية لا تحتمل إلا هذا المعنى فيقول: (فإن قلت من أين دل قوله تعالى ﴿وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ على أن المعنى ولا من فوقه؟ قلتُ

---

(١) محل الخلاف فى غير نبينا محمد -ﷺ- أما هو فأفضل الخلق على الإطلاق وقد إشار الرازى إلى الإجماع على ذلك: راجع الرازى: مفاتيح الغيب جـ ١ ص ٤٩٧.

(٢) الواقع أن هناك فريقًا ثالثًا إختار التوقف فى المسألة وعدم الجزم بأحد الرأيين: راجع السيوطى: الحبائك فى أخبار الملائك ص ٥٩.

(٣) الأستاذ أبى اسحق الإسفراييني والقاضى الباقلاني من متكلمى أهل السنة وكالقاضى أبى عبد الله الحليمى من فقهاء الشافعية راجع: السفارينى: لوامع الأنوار البهية جـ ٢ ص ٤٠٠ الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢ هـ مكتبة الخافقين بدمشق.

(٤) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٤٩٤.

من حيث إن علم المعانى لا يقتضى غير ذلك، وذلك أن الكلام إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم فى رفع المسيح عن منزلة العبودية فوجب أن يقال لهم: لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة كأنه قال: لن يستكنف الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح؟)(١).

ويستدل الزمخشرى على ذلك بقول الشاعر:

وما مثله ممن يجاود حاتم ... لا البحر ذو الأمواج يلتج زاخره

لا شبهة فى أنه قصد بالبحر ذى الأم ... ما هو فوق حاتم فى الجود(٢).

فالمعتزلة يرون أن ترتيب الملائكة بالنسبة للمسيح فى هذه الآية يقتضى تفضيلهم عليه.

٢- ويستدل المعتزلة أيضًا على رأيهم بقوله تعالى: ﴿**مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ**﴾ [الأعراف: ٢٠] فيقولون (فيه دليل على أن الملكية بالمنظر الأعلى وأن البشرية تلمح مرتبتها كلا ولا)(٣).

فمعنى الآية - كما يرى المعتزلة - (إلا كراهة أن تكونا ملكين، يعنى أن الملكية مرتبة عُليا، وفى الأكل من الشجرة ارتقاء إليها)(٤).

٣- ويستدلون أيضًا بقوله تعالى عن الملائكة ﴿**وَمَنْ عِندَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ**﴾ [الأنبياءك ١٩] فالمراد منها (أن الملائكة مكرمون منزلون لكرامتهم عليه منزلة المقربين على طريق التمثيل والبيان لشرفهم وفضلهم على جميع خلقه)(٥). ٤- ومن أدلتهم أيضًا قوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ**﴾ [الأنعام: ٥٠] أى أن المعنى (لا أدعى ما يستبعد فى العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله، ولا أنى من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله - تعالى - وأفضله وأقربه منزلة منه أى: لم أدّع إلاهية

(١) الكشاف جـ ١ ص ٤٩٤.
(٢) الكشاف جـ ١ ص ٤٩٤.
(٣) الكشاف جـ ٢ ص ٢١٥.
(٤) شرح المقاصد جـ ٣ ص ٣٣٤.
(٥) الكشاف جـ ٤ ص ٢١٠.

ولا ملكية، لأنه ليس بعد الإلاهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواها وتستنكرونها، وإنما أدعي ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة)[١].

وأما الفريق الثاني وهم أكثر أهل السنة: فقد قالوا بتفضيل الأنبياء على الملائكة، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

١- قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ** ﴾ [البقرة: ٣٤] (فقد أمر الله الملائكة بالسجود لآدم، وأمر الأدنى بالسجود للأعلى هو السابق إلى الفهم، وعكسه على خلاف الحكمة)[٢].

ويدل على هذا المعنى أيضًا (أن ذلك السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود له على الساجد لما قال ابليس: ﴿ **أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ** ﴾ [الإسراء: ٦٢] فإنه لم يوجد شيء آخر يصرف هذا الكلام إليه سوى هذا السجود فدل ذلك على أن ذلك السجود اقتضى ترجيح منصب المسجود له على الساجد)[٣].

٢- واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ** ﴾ [البقرة: ٣١-٣٣].

فهذه الآيات تدل على (أن آدم عُلم الأسماء كلها ولم يعلموها، والعالم أفضل من غيره، لأن الآية سيقت لذلك، ولقوله -تعالى-: ﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ** ﴾ [الزمر: ٩])[٤].

وقال التفتازاني: (إن آدم انبأهم بالأسماء وبما علمه الله من الخصائص، والمعلم

---

(١) الكشاف جـ ٢ ص ١٢١.

(٢) المواقف للإيجى بشرحها للجرجاني جـ ٨ ص ٢٨٤.

(٣) السيوطي: الحبائك في أخبار الملائك ص ٦٠.

(٤) شرح المواقف جـ ٨ ص ٢٨٤.

أفضل من المتعلم، وسوق الآية ينادى على أن المراد إظهار ما خفى عليهم من أفضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان)[١].

٣- ويستدلون كذلك بقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣].

معناه: أن الله اصطفاهم على كل المخلوقات، ولا شك أن الملائكة من المخلوقات، فهذه الآية تقتضى أن الله - تعالى - اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة)[٢].

المعانى اللغوية التى أثرت فى هذه المسألة:

لاحظنا أن كلا الفريقين السابقين كان أكثر اعتماده على الأدلة النقلية خاصة من القرآن الكريم، وهذه الأدلة تحتمل معانى لغوية أثرت فى فهم مسألة التفضيل بين الأنبياء والملائكة.

ويمكن استخراج هذه المعانى اللغوية من خلال المناقشات التى أوردها العلماء على استدلالات المعتزلة ومن وافقهم على النحو الآتى:

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] هذا هو أهم أدلة المعتزلة فى هذه المسألة، وسبق أن ذكرنا أنهم يرون أن هذه الآية لا يمكن أن تفيد معنى آخر غير تفضيل الملائكة على الأنبياء، وأن هذا المعنى هو وحده الموافق للغة التى تقتضى بأن عطف الملائكة على المسيح يفيد أفضليتهم عليه لا العكس.

والواقع أنه يمكن فهم هذه الآية فهمًا صحيحًا من خلال ما يلى:

١- **سياق الآية وسبب نزولها:** ذكر الواحدى فى أسباب النزول أن هذه الآية نزلت فى وفد نجران حين قالوا: يا محمد تعيب صاحبنا؟ قال: ومن صاحبكم؟ قالوا: عيسى، قال: وأى شئ أقول فيه؟ قالوا: تقول إنه عبد الله ورسوله، فقال: لهم إنه ليس بعار لعيسى أن يكون عبداً لله قالوا: بلى، فنزلت لن يستكنف المسيح أن يكون

---

(١) شرح المقاصد جـ٣ ص ٣٢١.

(٢) الرازى: مفاتيح الغيب جـ١ ص ٤٩٣.

عبدًا لله (الآية)[١]، ويستفاد من هذا أن (النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبدًا من عباد الله بل ينبغى أن يكون ابنًا له - سبحانه - لأنه مجرد لا أب له، وكان قادرًا على إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بخلاف سائر العباد من بنى آدم، فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هم أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون بإذن الله على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى.

فالترقى والعلو إنما هو أمر فى التجرد وإظهار الآثار القوية، لا فى مطلق الشرف والكمال[٢].

معنى ذلك أن الآية سيقت للرد على النصارى فى اعتقادهم فى المسيح، ثم ذكرت الملائكة الذين هم أدخل من المسيح فى المعنى الذى اعتقده النصارى، ولذلك فذكر الملائكة هنا (ليس لفضيلتهم عند الله - تعالى - بل لمزيتهم عليه فى التجرد، ونفى الولادة والقدرة على الأفعال العجيبة)[٣].

ويقول شهاب الدين الخفاجى عن هذه الآية: (إنها لا تفيد إلا الفوقية فى المعنى الذى هو مظنة الاستنكاف والترفع عن العبودية فى زعم النصارى)[٤].

٢- **إفراد المسيح وجمع الملائكة:** يلاحظ فى هذه الآية أنها جاءت بلفظ المسيح مفردًا، وجاءت بلفظ الملائكة جمعًا، ويفهم من هذا أن مجموع الملائكة أفضل من المسيح، وليس هذا محل النزاع يقول ابن المنير السكندرى (قوله - تعالى - : ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ صيغة جمع تتناول مجموع الملائكة فهذا يقتضى كون مجموع الملائكة افضل من المسيح، ولا يلزم أن يكون كل واحد منهم أفضل من المسيح)[٥].

---

(١) الواحدى: أسباب النزول ص ٦٦.

(٢) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ص ١٦٢ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ م - ١٤٢١ هـ - المكتبة الأزهرية للتراث.

(٣) مجموعة الحواشى البهية على شرح العقائد النسفية جـ ٤ ص ٢٤٣ - مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٩ هـ.

(٤) الشهاب الخفاجى: عناية القاضى وكفاية الراضى جـ ٣ ص ٤٠٥ الطبعة الأولى سنة ١٤١٧ هـ دار الكتب العلمية - بيروت.

(٥) ابن المنير السكندرى: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال جـ ١ ص ٥٨٦.

وقال الزركشى (أنه قابل عيسى بمفرده بمجموع الملائكة، وليس الخلاف فى تفضيل الجمع على الواحد)[١].

٣- معنى العطف بالواو فى هذه الآية: جاء العطف فى هذه الآية بين الأول - وهو المسيح - والثانى - وهو الملائكة بحرف الواو، وقد قرر اللغويون أن حرف الواو حين يجئ عاطفًا فإنه لا يقتضى معنى آخر إلا العطف، ولا يفيد ترتيبًا ولا غيره من المعانى التى تفيدها حروف العطف الأخرى.

فقد ذكر المرادى معانى كثيرة جدًا للواو، منها: أنها لمطلق العطف ولا تفيد ترتيبًا[٢].

وقال الزجاجى (الواو تكون عطفًا، ولا دليل فيها على أن الأول قبل الثانى)[٣].

أى أن الواو لمطلق العطف بخلاف الفاء فهى وإن كانت عاطفه إلا أنها تفيد معنى الترتيب والتعقيب، أو على حد قول الزجاجى (الفاء تكون عاطفة تدل على أن الثانى بعد الأول ولا مهلة)[٤].

وبخلاف ثم فإنها (حرف عطف يشرك فى الحكم، ويفيد الترتيب بمهلة)[٥].

وبناءً على ذلك فإن أداة العطف المستخدمة فى هذه الآية - وهى الواو - لا تفيد بيان الترتيب بين المسيح والملائكة، وإنما تفيد - فقط - أن كلا المعطوفين بها يشتركان فى معنى واحد هو عدم الاستكبار عن عبادة الله - تعالى -.

٤- التدلى من الأعلى إلى الأدنى: إذا كان المعتزلة قد قرروا أن الآية تقتضى كون المذكور ثانيًا أفضل من المذكور أولاً، فإن من اللغويين من رأى أن الترتيب هنا يقصد به تقديم الأفضل على المفضول وسموا هذا الغرض من الترتيب: التدلى من الأعلى إلى الأدنى، وهذا الغرض يرجع فى أساسه إلى الاهتمام والاعتناء بشأن المتقدم، يقول أبو

---

(١) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ٢ ص ٥١١.

(٢) انظر: المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٢٥ وما بعدها.

(٣) الزجاجى: حروف المعانى ص ٣٦.

(٤) نفسه ص ٣٩.

(٥) المرادى: الجنى الدانى ص ٧٢.

البقاء الكفوى: إن (تقديم بعض المعمولات على البعض لا يكون إلا بكون ذلك البعض أهم)(١).

ويذكر الكفوى أن من أسرار الترتيب بين الألفاظ (التدلى من الأعلى إلى الأدنى كقوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾(٢).

ويذكر السيوطى أن من أغراض الترتيب للألفاظ فى القرآن الكريم غرض التدلى من الأعلى إلى الأدنى، ومثال هذا النوع قوله - تعالى -: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقوله - تعالى - ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾ [الكهف: ٤٩] وقوله - تعالى -: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾.

وينقل السيوطى عن أئمة اللغة أن السر فى تقديم بعض الألفاظ على بعض هو الاهتمام باللفظ المتقدم، فيقول السيوطى: (قال ابن الصائغ: الحكمة الشائعة فى ذلك الاهتمام، وقال سيبويه: كأنهم يقدمون الذى بيانه أهم وهم ببيانه أعنى)(٣).

فيلزم من ذلك فساد اعتماد المعتزلة على الترتيب بين المسيح والملائكة فى تفضيل المذكور ثانيًا وهو الملائكة على المذكور أولاً وهو المسيح، بل ربما كان العكس هو الصحيح كما قرر اللغويون.

٥- **الاستطراد**(٤): يمكن تخريج هذه الآية الكريمة بهذا الترتيب المذكور على وجه بلاغى متصل بعلم البديع وهو الاستطراد.

فالآية سيقت - فى الأصل - للرد على النصارى - كما سبق - لكن الله -عز وجل- أراد أن يرد على العرب أيضًا.

---

(١) الكفوى الكليات جـ ١ ص ٣٨٨.

(٢) نفسه جـ ١ ص ٧٨٧.

(٣) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن جـ ٣ ص ٤٦.

(٤) الاستطراد هو فن من فنون علم البديع يقصد به الانتقال من معنى إلى معنى آخر متصل به ثم يقصد بذكر الأول التوصل إلى الثانى راجع: الحموى: خزانة الأدب وغاية الأرب ص ١٠٢. وعرفه أبو هلال العسكرى بقوله: هو أن يأخذ المتكلم فى معنى فبينما يمر فيه يأخذ فى معنى آخر، وقد جعل الأول سببًا إليه. راجع: أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين ص ١٢١.

فلما نبه النصارى على بطلان معتقدهم فى المسيح ناسب أن ينبه العرب على بطلان معتقدهم فى الملائكة التى كانوا يعبدونها من دون الله .

يذكر الإمام الماتريدى أن سبب اقتران الملائكة بعيسى فى هذه الآية أنهم كانوا يعبدونهما معًا فيقول : (وذلك أنهم كانوا يعبدون الملائكة دون الله ، ويعبدون عيسى دون الله ، فأخبر أن أولائك الذين تعبدونهم أنتم لم يستكنفوا عن عبادتى فكيف تستكنفون أنتم ؟!)(١) .

وقال ابن سيده : (وعطف الملائكة على عيسى لأن من العرب من يعبد الملائكة)(٢) .

ويقول الصاوى عن هذه الآية : (وهذا من أحسن الاستطراد أى قوله ولا الملائكة المقربون ، لأن الاستطراد : ذكر الشئ فى غير محله لمناسبة ، والمناسبة هنا الرد على النصارى فى عيسى ، فناسب أن يرد على المشركين فى قولهم : الملائكة بنات الله)(٣) .

فذكر الملائكة - إذن - بعد ذكر المسيح لم يكن المراد منه الترتيب ، ولا بيان الأفضلية ، بل لأن هناك مناسبة بينهما ، وهى أنهما كانا معبودين للمشركين من دون الله فنبه الله - تعالى - على بطلان المعتقدين جميعًا .

وبناءً على هذه الأوجه الخمسة السابقة فى هذه الآية يمكن القول : إنه لا دليل فيها على تفضيل الملائكة على الأنبياء كما زعمت المعتزلة ، وإن اللغة تقف حائلاً دون هذا الفهم الاعتزالى .

ثانيًا : وأما الدليل الثانى : الذى استدل به المعتزلة على مذهبهم فى تفضيل الملائكة على الأنبياء وهو قوله - تعالى - : ﴿ **نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ** ﴾ [الأعراف : ٢٠] .

فإن المعتزلة يعتمدون على القراءة الواردة بفتح اللام ، والمعنى إلا أن تكونا ملكين من الملائكة .

---

(١) الإمام الماتريدى : تأويلات أهل السنة جـ ٣ ص ٤٣٠ .

(٢) ابن سيده : إعراب القرآن جـ ٣ ص ٢٠١ .

(٣) حاشية الصاوى على تفسير الجلالين جـ ١ ص ٣٤٦ .

والواقع أنه يمكن الرد على هذا الاستدلال بهذه الآية من وجهين:

الوجه الأول: أن هناك قراءة أخرى وردت فى هذه الآية وهى القراءة بكسر اللام، والمعنى: إلا أن تكونا ملكين من الملوك. فقد (قرأ يحى بن أبى كثير والضحاك ﴿ **إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلِكَيْنِ** ﴾ كسر اللام)[(١)].

وأورد الإمام الطبرى هذه القراءة منسوبة إلى أصحابها فقال: (كان ابن عباس يقرأ ﴿ **إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلِكَيْنِ** ﴾ بكسر اللام. وعن يحى ابن أبى كثير أنه قرأها ملِكين بكسر اللام)[(٢)].

ثم يوجه الإمام الطبرى هذه القراءة فيقول: (وكأن ابن عباس ويحى وجّها تأويل الكلام إلى أن الشيطان قال لهما: ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين من الملوك، وأنهما تأولا فى ذلك قول الله فى موضع آخر: ﴿ **قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَّ يَبْلَىٰ** ﴾ [طه: ١٢٠])[(٣)].

إذن: معنى هذه فى سورة الأعراف على هذه القراءة: أن الشيطان وسوس للأبوين أنهما إن أكلا من الشجرة سيحصلان على الملك، ويؤيد هذا المعنى أية سورة طه التى صرح فيها الشيطان لهما بالملك الذى لا يبلى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن جميع الآيات الواردة فى هذا المعنى تدل على أن الكلام عن الخلد والملك أو الملكية هو من تخييل الشيطان ووسوسته لهما وخداعه إياهما.

الوجه الثانى: أنه بصرف النظر عن هذه القراءة بكسر اللام فإن القراءة الأولى بفتح اللام لا تدل على أفضلية الملائكة، لأن غاية ما فيها أنهما يريدان أن يكونا كالملائكة من ناحية التجرد من شهوة الطعام، وهذا ما صرح به أبو بكر بن فورك حين قال (لا حجة فى هذه الآية لأنه يحتمل أن يريد ملكين فى أن لا يكون لهما شهوة فى الطعام)[(٤)].

---

(١) أبو جعفر النحاس: إعراب القرآن جـ ١ ص ٢٥١.

(٢) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ٣٤٨.

(٣) تفسير الطبرى جـ ١٢ ص ٣٤٨.

(٤) ابن عطية: المحرر الوجيز جـ ٣ ص ٢١ وقارن الشوكانى: فتح القدير جـ ٣ ص ٢٢.

ثالثًا: وأما الدليل الثالث: الذى ذكره المعتزلة لتأييد رأيهم وهو قوله - تعالى - : ﴿ وَمَنْ عِندَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء : ١٩] وأن المقصود بمن عنده هم الملائكة، وأنهم مقربون منه مكرمون عنده، وبالتالى مفضلون على جميع خلقه كما نص على ذلك الزمخشرى آنفًا.

فإن هذه الآية - بالفعل - تفيد معنى التشريف فى المنزلة والمكانة للملائكة، لأن لفظ عند يستعمل فى اللغة لقرب الشئ ودنوه كما يقول الزجاجى (عند أداة لحضور الشئ ودنوه، كقولك كنت عند زيد أى بحضرته وكان هذا عند انتصاف النهار، فتحمل الزمان والمكان)[١].

ولكن لما كان المكان مستحيلاً على الله - تعالى - خرجت هذه الآية على معنى التمثيل[٢] على سبيل الاستعارة التصريحية[٣] كما يقول الآلوسى (والمراد بالعندية عندية الشرف لا عندية المكان، وقد شبه قرب المكانة والمنزلة تصرف المكان والمسافة فعبر عن المشبه بلفظ دال على المشبه به فهناك استعارة مصرحة)[٤].

فالعندية فى هذه الآية هى عندية المنزلة والمكانة، لا عندية المنزل والمكان[٥].

ومع هذا الفهم الصحيح من المعتزلة لهذه الآية الكريمة إلا أنها لا تدل على مذهبهم فإنها وإن أفادت فضيلة الملائكة لكنها لا تفيد أفضليتهم، أو على حد تعبير الآمدى عن هذه الآية (غايته أنها تدل على الفضيلة لا على الأفضلية)[٦].

---

(١) الزجاجى: حروف المعانى ص ١.

(٢) التمثيل هو: ان تصف شيئًا غاب عنك فتمثل له فى الشاهد ليقف على ما يؤدى معنى الغائب. راجع الحكيم الترمذى: الأمثال فى الكتاب والسنة ص ٧٤ تحقيق د. السيد الحميلى. الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ دار ابن زيدون - بيروت.

(٣) الاستعارة التصريحية هى التى يصرح فيها بذات المستعار الذى هو فى الأصل المشبه به حين كان الكلام تشبيها قبل أن تحذف أركانه باستثناء المشبه به أو بعض صفاته أو خصائصه أو لوازمه الذهنية القريبة أ البعيدة مثل: وقف الغضنفر على المنبر يرتجل خطبته العصماء راجع الميدانى: البلاغة العربية ص ٦٤٥ وقارن: اليوس: زهر الاكم فى الأمثال والحكم ص ٥.

(٤) الآلوسى: روح البيان جـ ١٢ ص ٣٤٤.

(٥) أبو البركات النسفى: مدارك التنزيل وحقائق التأويل جـ ٢ ص ٣١٩.

(٦) الامدى: أبكار الأفكار جـ ٣ ص ١٥٩.

وإذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على لفظ عند فى هذه الآية وبنوا عليه رأيهم فإن هذا الرأى معارض باستخدام نفس اللفظ - عند - فى حق البشر كما فى قوله - تعالى - : ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر : ٥٥] فقد أجمع المفسرون[١] - ومنهم الزمخشرى المعتزلى - أن عند فى هذه الآية إشارة إلى دنو الرتبة والقرب من الله تعالى، حتى قال الزمخشرى : (فأى منزلة اكرم من تلك المنزلة، وأجمع للغبطة كلها والسعادة بأسرها)[٢].

فهذا معنى العندية فى هذه الآية، وهو نفس المعنى الذى أفادته آية سورة الأنبياء التى تمسك به المعتزلة.

فمعنى العندية فى الآيتين واحد وهو الشرف فى الرتبة والدنو فى المنزلة والقرب فى المكانة، فإذا تمسك المعتزلة بتفضيل الملائكة لهذا المعنى الوارد فى آية سورة الأنبياء، فإنن يقال : إن نفس هذا المعنى وارد أيضًا فى آية سورة القمر، فيكون البشر المقصودون فى هذه الآية وهم المتقون الذين هم عند المليك المقتدر عز وجل أفضل من غيرهم من الخلق، ولم يقل بهذا أحد.

إذن : العندية تفيد القرب والمنزلة للملائكة، لكن لا تفيد أفضليتهم على الأنبياء كما توهم المعتزلة وموافقوهم.

وهكذا : يمكن الرد على المعتزلة فى استدلالاتهم، وهذا الرد تؤيده كتب اللغة والمعاجم والبلاغة العربية.

●●●

---

(١) راجع على سبيل المثال تفسير الرازى جـ ١٥ ص ٤٧ والوجيز فى تفسير الكتاب العزيز للواحدى جـ ١ ص ٩٦٠ وغيرهما.

(٢) الزمخشرى: الكشاف جـ ٦ ص ٤٦٠.

الفصل الثالث:

نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى عن المتكلمين فى مسائل السمعيات

المبحث الأول:

حكم مرتكب الكبيرة فى الآخرة(١)

اختلف المتكلمون فيمن ارتكب كبيرة، أو أتى فسقًا ومات قبل التوبه، هل يدخل النار ؟ وإذا دخلها هل يخلد فيها، أو يخرج منها ؟ :

فالمعتزلة: ذهبوا إلى أن (كل من أتى كبيرة من الكبائر، أو ترك شيئًا من الفروض المنصوصة على الاستحلال لذلك فهو كافر مرتد، حكمه حكم المرتدين، ومن فعل شيئًا من ذلك اتباعًا لهواه وإيثاراً لشهواته كان فاسقًا فاجرًا ما أقام على خطيئته، فإن مات عليها غير تائب منها كان من أهل النار خالدًا فيها وبئس المصير)(٢).

ويبين القاضى عبد الجبار أن الفاسق لابد وأن يُفعل به ما يستحقه من العقوبة، وأن هذا الاستحقاق يكون على طريق الدوام، أى أن الفاسق يخلد فى النار ويعذب فيها أبد الآبدين ودهر الداهرين(٣). ويستدل المعتزلة على هذا الرأى بعمومات الوعيد الواردة فى استحقاق الفساق لدخول النار وخلودهم فيها.

يقول القاضى عبد الجبار: (والذى يدل على أن الفاسق يخلد فى النار ويعذب فيها أبدًا هو عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحق من العقوبة تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجرى مجراهما)(٤).

---

(١) تسمى هذه المسألة بمسألة مرتكب الكبيرة، أو وعيد الفساق، أو عقوبة العصاة، أو انقطاع عذاب أهل الكبائر، ونحو ذلك راجع شرح المقاصد جـ ٣ ص ٣٨١.

(٢) أبو القاسم الرسى: العدل والتوحيد ص ٣٨٢ ضمن رسائل العدل والتوحيد بتحقيق د..محمد عمارة.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦.

(٤) شرح الأصول الخمسة: ص ٦٦٦.

ومن هذه الآيات التى يرى المعتزلة أنها تدل على مذهبهم هذا قوله - تعالى - : ﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [النساء : ١٤] (فمعنى هذه الآية - كما يرون - أن الله أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصى اسم يتناول الكافر والفاسق جميعًا، فيجب حمله عليهما، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه)(١).

ومن الأدلة أيضًا قوله - تعالى - : ﴿ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾ [الجن : ٢٣] فالآية لم تفرق بين من هو كافر وبين من هو مسلم عاص، وشملهما جميعًا حكم واحد هو دخول النار والخلود فيها أبدًا(٢).

ومن أدلة المعتزلة أيضًا قوله - تعالى - : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾ [الأنفطار : ١٤-١٦] (يدل على أن الفاجر من أهل الصلاة مخلد فى النار، لأنه إذا لم يغب عن النار ولم يمت فهو كائن فيها)(٣).

ومن أدلتهم قوله - تعالى - : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء : ٩٣] أى أن أنه - تعالى - بين أن من قتل مؤمنًا عمدًا جازاه وعاقبه وغضب عليه ولعنه، وفى ذلك ما قلناه(٤).

ومن أدلتهم قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴾ [الزخرف : ٧٤] (ووجه الاستدلال هو أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعًا، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار)(٥).

وأدلة المعتزلة التى يذكرونها هنا كثيرة حتى قال القاضى عبد الجبار : إن العمومات الدالة على ذلك مما يكثره عده(٦).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧.
(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٨.
(٣) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٥٣ وقارن متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٨٢.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٩.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٠.
(٦) نفسه ص ٦٧٨.

فالفاسق أو مرتكب الكبيرة الذى لم يتب هو فى نظر المعتزلة مستحق لدخول النار لا محالة، وكذلك مستحق للخلود فيها أبدًا لا يخرج منها.

وأما أهل السنة: فهم يرون أن مرتكب الكبيرة الذى مات قبل التوبة لا يحكم عليه بالعفو ولا بالعقاب، بل هو فى مشيئة الله - تعالى - إن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه، لكن على تقدير العقاب فإنه لا يخلد فى النار.

يذكر الإمام الأشعرى أن أهل السنة (أجمعوا على أنه لا يقطع على أحد من عصاة أهل القبلة فى تلك الدار بالنار، ولا على أحد من أهل الطاعة بالجنة إلا من قطع عليه رسول الله ﷺ، وقد دل الله عز وجل على ذلك بقوله - تعالى -: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾ [النساء: ٤٨] ولا سبيل لأحد إلى معرفة مشيئته فيهم إلا بخبره)[١].

ويقول الإمام الطحاوى وأهل الكبائر من أمة محمد (فى النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين وهم فى مشيئته وحكمه إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، وإن شاء عذبهم فى النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته)[٢].

ويذكر البغدادى أيضًا أن (أصحاب الذنوب من المسلمين إذا ماتوا قبل التوبة فمنهم من يغفر الله - عز وجل - له قبل تعذيب أهل العذاب، ومنهم من يعذبه فى النار مدة ثم يغفر له ويرده إلى الجنة برحمته)[٣].

وكذلك الآمدى يؤكد أن مذهب أهل الحق هو أن عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد[٤].

وكما استدل المعتزلة على رأيهم بآيات من القرآن الكريم، كذلك استدل أهل السنة على مذهبهم بالكثير من الآيات.

---

(١) الإمام الأشعرى: رسالة أهل الثغر ص ٨٩ بتحقيق د/ السيد الجليند.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية جـ ٢ ص ٥٢٤.

(٣) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٢.

(٤) الآمدى: أبكار الأفكار جـ ٤ ص ٣٧٩.

فأهل السنة يستدلون بكل آية أو حديث يدل على دخول المؤمنين الجنة، وليس هذا الدخول قبل دخول النار فتعين أن يكون بعده أو بدونه[١].

ومن هذه الآيات قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] (وهذه الآية هى عمدة أدلة أهل السنة وأقواها كما يقول الرازى: (هذه الآية من أقوى الدلائل على العفو عن أصحاب الكبائر)[٢].

ويقول عنها الآمدى (هى صريحة فى المطلوب)[٣].

ويقول عنها أبو حيان الأندلسى: (وهذه الآية هى الحاكمة بالنص فى موضع النزاع وهى جلت الشك، وردّت على الطوائف المخالفة)[٤].

ومعنى هذه الآية (أن من مات مشركًا لا يغفر له، وهذا أصل مجمع عليه بين المسلمين، وقوله - تعالى -: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ رد على الخوارج والمعتزلة، لأن ما دون ذلك عام تدخل فيه الكبائر والصغائر.

وقوله: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ على المرجئة إذ مدلوله أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم على ما شاء الله - تعالى - بخلاف ما زعموه من أن كل مؤمن مغفور له)[٥].

ويقول الرازى: (لما دلت هذه الآية أنه - تعالى - يغفر كل ما سوى الشرك وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضًا مغفورة)[٦].

ومن الآيات التى يستدل بها أهل السنة أيضًا قوله - تعالى -: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ الزلزلة: ٧] وقوله -تعالى-: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ النساء: ١٢٤].

وقوله -تعالى-: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨]

---

(١) راجع التفتازانى: شرح المقاصد جـ ٤ ص ٣٨١.
(٢) مفاتيح الغيب جـ ٥ ص ٢٢٧.
(٣) الآمدى: إبكار الأفكار جـ ٤ ص ٣٦٤.
(٤) أبو حيان الأندلسى: البحر المحيط جـ ٤ ص ١٥٩.
(٥) المصدر السابق نفس الموضع.
(٦) مفاتيح الغيب جـ ٥ ص ٢٢٧.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٦، ١٠٧].

والواقع أن آيات الوعد المتضمنة لهذا المعنى كثيرة جدًا، حتى قال البغدادى: (كل آية فى الوعيد بإزائها تطيرها فى الوعد)[١]، بل قال الآمدى: (إن آيات الوعد أكثر من آيات الوعيد وأغلب على الظن)[٢].

المعانى اللغوية المؤثرة فى هذه المسألة:

يمكن استخلاص المعانى اللغوية المؤثرة فى فهم مسألة حكم مرتكب الكبيرة فى الآخرة إذا دققنا النظر فى الأدلة المذكورة فيها، وكيف نظر إليها المختلفون حولها.

ومن أهم هذه الأدلة المشتملة على معان لغوية ما يلى:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١][٣] ومعنى الآية واضح فى أن الذى تحيط به خطيئته فهو المستحق للخلود فى النار، وهذه الآية موضع نزاع بين المتكلمين، وهى تشتمل على معنين لغويين كان لها أثر كبير فى المسألة هما:

المعنى الأول: معنى الإحاطة المذكورة فى هذه الآية، وقد كان لكل فريق من المتكلمين تفسير للإحاطة حسبما يتوافق مع وجهة نظره، ولكننا نشير أولاً إلى معنى الإحاطة فى اللغة.

معنى الإحاطة فى اللغة: بالرجوع إلى معاجم اللغة وجدنا أن الفعل أحاط ومصدره الإحاطة يدلان فى اللغة على شمول الشئ من جميع جوانبه، ففى أقدم المعاجم اللغوية نجد الفراهيدى يقول: (وكل من أحرز شيئًا وبلغ علمه أقصاه فقد أحاط به، وسمى الحائط لأنه يحوط ما فيه)[٤].

ويقول ابن الصاغانى: أحاط به الأمر إذا أخذه من جميع جوانبه فلم يكن منه

---

(١) أصول الدين ص ٢٤١.
(٢) أبكار الأفكار جـ ٤ ص ٣٦٤
(٤) الفراهيدى: كتاب العين: ص ٤٧٥.
(٤) ابن الصاغانى: العباب الزاخر: ٢٤٥.

مخلص)[١] ويقول أبو هلال العسكرى: (المحيط: المطيف بالشئ من حوله بما هو كالسور الدائر عليه)[٢].

ويعرف الجرجانى الإحاطة بأنها: (إدراك الشئ بكماله ظاهراً وباطنًا)[٣].

ويزيد المناوى على ذلك فيقول: إن الإحاطة هى: (إدراك الشئ بكماله ظاهراً وباطنًا، والاستدارة بالشئ من جميع جوانبه)[٤].

هذا هو معنى الإحاطة فى اللغة الذى يدل على بلوغ الشئ وإدراكه من جميع جوانبه.

الإحاطة عن المتكلمين: اختلف المتكلمون حول معنى الإحاطة الوارد فى هذه الآية الكريمة كالتالى:

فأما المعتزلة: فهم ينظرون إلى هذه الآية على أنها من عمومات الوعيد[٥] التى يستدلون بها على استحقاق صاحب الكبيرة دخول النار والخلود فيها، فهم يفسرون السيئة هنا بأنها الكبيرة، ويفسرون الإحاطة بأنها غلبة السيئات على الحسنات، ولذلك فصاحب الكبيرة بهذه الصفة مستحق للخلود فى النار.

ويقول القاضى عبد الجبار عن هذه الآية: إنها (تدل على أن من غلبت كبائره على طاعته - لأن هذا هو المعقول من الإحاطة فى باب الخطايا - فهو من أهل النار مخلد فيها)[٦].

ويقول الزمخشرى: إن معنى هذه الآية (من كسب سيئة من السيئات يعنى كبيرة من الكبائر، وقيل فى معنى الإحاطة: كان ذنبه أغلب من طاعته)[٧].

فالمعتزلة يرون أن هذه الآية وردت فيها لفظة من فى معرض الشرط فهى مفيدة

---

(١) أبو هلال العسكرى: معجم الفروق اللغوية جـ ١ ص ٤٨٧.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص ٢٢٥.

(٣) المناوى: التوقيف ص ٣٨ وراجع الكفوى: الكليات جـ ٣ ص ٦١.

(٤) المناوى: التوقيف ص ٣٨.

(٥) يذكر الفخر الرازى أن المعتزلة عولوا على العمومات الواردة فى هذا الباب وأن هذه العمومات أنواع:
- منها ما ورد فيها لفظ من فى معرض الشرط فيكون - عندهم - مفيداً للعموم.
- ومنها ما يأتى الوعيد فيها بصيغة الجمع المعروف بأل وقالوا: إن هذه الصيغة تفيد العموم وهذه الآية من النوع الأول: راجع: الرازى: مفاتيح الغيب جـ ٢ ص ١٧٦.

(٦) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٩٧.

(٧) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ١٠٦.

للعموم فى أن كل من اقترف ذنوبًا وكبائر زادت على طاعاته فيكون مستحقًا لدخول النار والخلود فيها .

وأما أهل السنة: فإنهم يرون أن السيئة هنا هى الكفر أو الشرك، ويقوى هذا المعنى ورود لفظ الإحاطة الذى يصدق على الكافر لا على المسلم العاصى، لأن الكافر هو الذى أحاطت به خطيئته من كل جانب، يقول البيضاوى عن هذه الآية: (وأحاطت به خطيئته أى استولت عليه وشملت جملة أحواله حتى صار كالمحاط بها لا يخلو عنها شئ من جوانبه، وهذا إنما يصح فى شأن الكافر لأن غيره وإن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر)(١) .

ويقول الآلوسى: (إن الإحاطة إنما تصح فى شأن الكافر، لأن غيره إن لم يكن له إلا تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط به خطيئته لكون قلبه ولسانه منزها عن الكفر)(٢) .

وقد ذكر ابن كثير عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن السيئة هنا هى الكفر فمعنى الآية: (بلى من كسب سيئة أى عمل مثل عملكم وكفر بمثل ما كفرتم به حتى يحيط به كفره فما له من حسنة)(٣) .

وكذلك ذكرى الطبرى عن كثير من أئمة التابعين أن السيئة هنا هى الكفر والشرك بالله، ذكر ذلك عن مجاهد وقتاده وعطاء وغيرهم(٤) .

الموازنة بين الرأيين:

أولاً: ظهر لنا بوضوح مخالفة المعتزلة لأصول اللغة حين فسروا الإحاطة بأنها غلبة السيئات على الحسنات أى أن الإحاطة هى غلبة صفة معينة على شئ معين لا شموله وإدراكه من جميع جوانبه .

وهذه مخالفة واضحة لأصول اللغة التى ذكرت جميع معاجمها أن الإحاطة هى شمول الشئ وإدراكه وبلوغه من جميع جوانبه .

---

(١) البيضاوى: أنوار التنزيل جـ ١ ص ١١٩ .

(٢) الآلوسى: روح المعانى جـ ١ ص ٣٨٥ .

(٣) تفسير ابن كثير: جـ ١ ص ٣١٥ .

(٤) راجع الطبرى: جامع البيان جـ ٢ ص ٢٨١ .

ثانيًا: كان أهل السنة متوافقين مع أصول اللغة فى فهمهم للإحاطة وتفسيرهم لها بنفس تفسيرات المعاجم اللغوية، ولذلك يمكن القول إن رأى أهل السنة هنا هو المقبول فى أن الذى أحاطت به خطاياه ومعاصيه من كل جانب هو الكافر - لا الموحد العاصى - وبالتالى فهو المستحق للخلود فى النار، وأما العاصى من الموحدين فلم تحط به الخطيئة من كل جانب، ولذلك فهو فى المشيئة إن شاء الله عذبه وإن شاء عفا عنه كما قرر أهل السنة.

الوجه الثانى: دلالة السياق:

أفادت هذه الآية معنى العموم فى كل من ارتكب سيئة أو كسب خطيئة فإنه مستحق للوعيد المذكور فيها، وهذا العموم مستفاد من وقوع لفظ «من» فى معرض الشرط وهذه الصيغة مفيدة للعموم كما هو مقرر عند اللغويين والأصوليين[(١)].

بيد أنه من القواعد المقررة فى علوم القرآن وقواعد التفسير أن أغلب عمومات القرآن يمكن تخصيصها إذا وجدت قرائن تدل على هذا التخصيص[(٢)].

ومعنى تخصيص العام هو (بيان أنه أريد بالعام بعض أفراده)[(٣)] فمعنى قولنا: العموم مخصوص أن المتكلم قد أراد بعض ما وضع له اللفظ دون بعض)[(٤)].

وإذا كان لابد لهذا التخصيص من قرينة تدل عليه وترجحه فإن القرينة فى هذه الآية هى قرينة السياق أو دلالة السياق الذى وردت هذه الآية فيه.

ودلالة السياق كما يعرفها الأصوليون هى (دلالة التركيب على معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره)[(٥)].

---

(١) من الشرطية تفيد العموم بوضع اللغة. وقد اتفق الأصوليون الذين يقولون بالعموم على أن من إذا أتت فى معرض الشرط والجزاء فإنها تفيد العموم. راجع: الجيزانى: معالم أصول الفقه عند أهل السنة ص ٣٨٦ والفوائد البهية على منظومة القواعد البهية فى أصول الفقه ص ١٠٥ الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ م دار الصميعى بالسعودية.

(٢) راجع تفسير الرازى الذى يؤكد على أن عمومات القرآن أكثرها مخصوصة جـ ٢ ص ١٨٧ وكذلك الشيخ زاده فى حاشيته على تفسير البيضاوى جـ ٤ ص ٥٦٠ الذى يؤكد أنه عند وجود القرائن فإنه يجوز تخصيص عمومات القرآن.

(٣) التقدير والتحبير جـ ٢ ص ١٦.

(٤) الشوكانى: إرشاد الفحول جـ ١ ص ٣٥١.

(٥) حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع جـ ١ ص ٨٩.

وقاعدة دلالة السياق من القواعد المهمة فى تفسير كتاب الله - عز وجل -[(١)].

ويقول العز بن عبد السلام مبينًا أهمية دلالة السياق: (إذا احتمل الكلام معنيين وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى)[(٢)].

ويؤكد الزركشى أيضًا على أهمية السياق فيقول: (السياق يرشد إلى تبيين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال)[(٣)].

فدلالة السياق إذن هى ما يفيده النص المراد فهمه فى ضوء سياقه أى بالنظر إلى ما قبله وما بعده.

وإذا أردنا أن نطبق هذا الوجه على الآية التى معنا وجدنا أن الآية التى قبلها تذكر مقالة اليهود للنبى (إنهم لن يعذبوا فى النار إلا وقتًا يسيرًا[(٤)] ﴿ **وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً** ﴾ فأمر الله نبيه أن يرد عليهم قائلاً: ﴿ **قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ** ﴾ [البقرة: ٨٠] والعهد المقصود هنا كما ورد عن ابن عباس - هو (هل قلتم لا إله إلا الله وآمنتم وأطعتم فتدلون بذلك وتعلمون أنكم خارجون من النار ؟)[(٥)].

ثم جاءت الآية التالية - والتى هى موضع الاستشهاد - تقول لهم ردًا على زعمهم: ﴿ **بَلَى** ﴾ [(٦)] جواب عن قولهم السابق وإبطال له على وجه أعم شامل لهم ولسائر الكفرة كأنه قال: بل تَمَسُّكن وغيركم دهرًا طويلاً وزمانًا مديرًا لا كما تزعمون)[(٧)].

---

(١) خالد السبت قواعد التفسير جـ ١ ص ٢٤٩.

(٢) الزركشى: البحر المحيط فى أصول الفقه جـ ٤ ص ٣٥٧.

(٣) نفس المصدر جـ ٤ ص ٣٥٧.

(٤) ذكر الحافظ ابن كثير أقولاً فى هذه الأيام المعدودات فروى عن مجاهد عن ابن عباس: أن اليهود قالوا: هذه الدنيا سبعة آلاف سنة وآنما نُعذَّب بكل الف سنة يومًا فى النار وإنما هى سبعة أيام معدودة فأنزل الله تكذيبهم فى هذه الآيات. تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣١٣.

(٥) راجع تفسير ابن عطية جـ ١ ص ١٠٨.

(٦) بلى: حرف جواب وهى مختصة بالنفي فلا تقع إلا بعد نفى فى اللفظ أو فى المعنى وتكون ردًا له سواء اقترنت به أداه استفهام أو لا. راجع المرادى الجنى الدانى ص ٧١ والزجاج كتاب حروف المعانى ص ٤.

(٧) الآلوسى: روح المعانى جـ ١ ص ٣٨٥.

ويقول الزمخشرى بلى: إثبات لما بعد النفى وهو قوله ﴿ لن تَمَسَّنا النَّارُ ﴾ أى بلى تمسكم ابدًا بدليل قوله : ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (١).

ثم جاءت القاعدة العامه فى ذلك وهى أن كل من كسب سيئة وهى الكفر بحيث أحاطت به وشملته من جميع جوانبه فهو المستحق بالخلود فى النار.

ثم يأتى السياق مرة أخرى ليؤكد على أن المقصود بمن كسب السيئة وأحاطت به الخطيئة هو الكافر، وذلك حينما يذكر الله فى الآية التالية قوله - تعالى - : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٢].

فالسياق هنا يقسم الناس إلى فريقين: كافرون مستحقون للنار والخلود فيها، ثم مؤمنون مستحقون للجنة والخلود فيها (أى أنه تعالى لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر ناسب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الإيمان)(٢).

وهذه من عادة القرآن الكريم أن يقرن آيات الوعد بآيات الوعيد لترجى رحمته ويخشى عذابه)(٣).

يقول ابن عطية عن ذكر الذين آمنوا بعد ذكر من كسب سيئة (يدل هذا التقسيم على أن قوله: ﴿ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً ﴾ فى الكفار لا فى العصاة، ويدل على ذلك أيضا قوله: ﴿ وَأَحَاطَتْ ﴾ لأن العاصى مؤمن فلم تحط به خطيئته، ويدل على ذلك أيضًا أن الرد كان على كفار ادعوا أن النار لن تمسهم إلا أيامًا معدودة فهم المراد بالخلود)(٤).

إذن: الوجهان اللغويان فى هذه الآية وهما: تفسير الإحاطة بأنها استغراق الخطيئة وشمولها لصاحبها من كل جانب، وهذه حالة لا تتصور إلا فى الكافر. ودلالة السياق الذى يؤكد أن الكلام مع كفار يرد زعمهم ويؤكد لهم أنهم خالدون فى النار ولا كما

---

(١) الكشاف جـ ١ ص ١٦٠: والعجب من الزمخشرى هنا حيث يذكر أن الآيات تحدث عن اليهود وترد عليهم زعمهم بأنهم ليس لديهم دليل ولا عهد على أنهم لن تمسهم النار إلا وقتًا يسيرًا وتتوعدهم الآيات بالخلود فى النار، ثم يفسر السيئة بعد ذلك بأنها الكبيرة ويفسر الخطيئة بأنها غلبة الذنب على الطاعة.

(٢) تفسير الرازى: جـ ٢ ص ١٩٧.

(٣) البيضاوى: أنوار التنزيل جـ ١ ص ١٢٠ والآلوسى: روح المعانى جـ ١ ص ٣٨٧.

(٤) المحرر الوجيز جـ ١ ص ١٠٨.

زعموا أن عذابهم يكون أيمًا معدودة والإتيان بعدهم بقسم مخالف لهم فى الأعمال والمآل، هذان الوجهان يدلان على أن هذه الآية وردت فى الكافر - كما يقول أهل السنة - لا فى المسلم العاصى - كما تقول المعتزلة - .

الآية الثانية قوله - تعالى - ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء : ٩٣].

يستدل القائلون بخلود صاحب الكبيرة فى النار بهذه الآية، بل يرون أنها من أبين الأدلة على ذلك كما يقرر الزمخشرى حين يقول : (فإن قلت هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر ؟ قلت ما أبين الدليل، وهو تناول ﴿وَمَن يَقْتُلْ﴾ أىَّ قاتل كان من مسلم أو كافر تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله)(١).

ويؤكد القاضى عبد الجبار على أن هذه الآية عامة فى كل من أقدم على قتل مؤمن وذلك (لأن لفظة من إذا وقعت فى المجازاة كانت شائعة فى كل عاقل)(٢).

بينما يرى أهل السنة أن هذه الآية وإن وردت بلفظ العموم إلا أن هذا العموم يمكن تخصيصه بالكافر المستحل لقتل المؤمن كما سيأتى.

وهذه الآية تشتمل على أوجه لغوية ذات أثر فى فهم هذه المسألة :

ويمكن تقسيم هذه الأوجه اللغوية إلى قسمين رئيسين هما:

الأول: ترك الآية على عمومها.

الثانى: تخصيص العموم فى هذه الآية.

فالقسم الأول تحته معنيان لغويان هما:

١ - التعبير عن العقوبة بصيغة المصدر ﴿فَجَزَاؤُهُ﴾:

يلاحظ أن هذه الآية الكريمة قد عبرت عن عقوبة قاتل المؤمن متعمدًا بصيغة المصدر، والمصدر - كما يعرفه اللغويون - هو الاسم الدال على مجرد الحدث(٣)، أو

---

(١) الزمخشرى الكشاف جـ ١ ص ٤٤٨.

(٢) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٠٢ وراجع شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٩.

(٣) معجلقواعد العربية جـ ٢ ص ٤١.

هو الاسم الذى يدل على الحدث المجرد من غير ارتباط بزمان أو مكان أو بذات أو بعلمية، ومدلوله الحقيقى أمر معنوى محض يدل عليه اللفظ المعروف(١).

فإذا تركنا هذه الآية على عمومها المستفاد من مجئ لفظ من فى سياق الشرط فتكون مشتملة لكل قاتل مؤمن سواء كان كافرًا أو مسلمًا، فيكون التعبير بالمصدر معناه أن من قتل مؤمنًا متعمدًا يكون جزاؤه ذلك إن جوزى به، لأن التعبير بالمصدر يدل على استحقاق القاتل الجزاء لا وقوعه بالفعل.

يقول البغوى فى قوله - تعالى - ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ معناه: هى جزاؤه إن جازاه، ولكن إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له بكرمه، فإنه وعد أن يغفر لمن يشاء)(٢).

ويقول أبو حيان الأندلسى إن معنى فجزاؤه جهنم إن كان عامًا فلابد (من تقدير شرط كسائر التوعدات على سائر المعاصى، والمعنى فجزاؤه إن جازاه)(٣).

ويقول الآلوسى عن هذه الآية: إنه إخبار من الله - تعالى - بأن جزاءه ذلك لا بأنه يجزيه بذلك، كيف لا وقد قال - عز وجل - ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ولو كان هذا إخبارًا منه - تعالى - بأنه سيجزى كل سيئة بمثلها لعارضه قوله جل شأنه ﴿وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾[الشورى: ٣٠](٤).

فالتعبير بالمصدر هنا يدل على استحقاق الجزاء لا نفس الجزاء(٥).

وقد نقل الطبرى هذا المعنى عن جماعة من العلماء فى تفسير هذه الآية(٦).

ولكن المعتزلة لا يوافقون على هذا المعنى، ولا على تفسير التعبير بالمصدر بهذا المعنى وهو الاستحقاق لا نفس الوقوع.

فيقرر القاضى عبد الجبار أن المصدر المعبر به عن عقاب القاتل فى هذه الآية وهو الجزاء لا يوصف بكونه جزاءً إلا إذا وقع بالفعل، أما إذا لم يقع فلا يوصف بكونه جزاءً.

---

(١) الأنصارى: أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك جـ ٢ص ٦٥.
(٢) البغوى: معالم التنزيل جـ ٢ ص ٢٦٧.
(٣) أبو حيان الأندلسى: البحر المحيط جـ ٤ ص ٢٣٥.
(٤) الآلوسى: روح المانى جـ ٤ ص ١٨٤.
(٥) حاشية القونوى على تفسير البيضاوى جـ ٧ ص ٢٦٦.
(٦) راجع الطبرى: جامع البيان جـ ٩ ص ٥٧.

يقول القاضى عبد الجبار عن هذه الآية: (إنه - تعالى - جعل ذلك حق القتل ومن حق الجزاء ألا يكون موصوفًا بذلك إلا فى حال وقوعه، فأما المستحق الذى لم يفعل فإنه لا يوصف به)(١).

ويستدل القاضى عبد الجبار على ما قاله بتعريف المصدر المذكور هنا وهو الجزاء فيقول (إن الجزاء مصدر جزى أو جازى، والمصدر لابد من أن يكون أمرًا حادثًا أو فعلاً قد وقع)(٢).

والحقيقة أن هذا التعريف للمصدر من القاضى ليس بصحيح، بل يعارضه إجماع اللغويين على تعريف المصدر بأنه اسم يدل على مجرد الحدث دون ارتباط بزمان(٣)، وفى هذا النص السابق للقاضى عبد الجبار يقول: إن المصدر هو أمر حادث، أو فعل قد وقع، وهذا ما لم يقله أحد من اللغويين فى تعريف المصدر.

إذن: التعبير عن عقاب القاتل للمؤمن عمدًا بالمصدر وهو قوله -تعالى-: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ إن فهمت الآية على عمومها يكون معناه التعبير عن الاستحقاق لهذا الجزاء المذكور لا عن وقوعه بالفعل.

الوجه اللغوى الثانى هو معنى الخلود:

هذا هو الوجه اللغوى الثانى فى هذه الآية المستفاد من فهمها على عمومها، وهو معنى الخلود.

وقد تعددت التعريفات اللغوية للخلود، وإن كانت تدور حول معنى واحد هو الثبات والملازمة، غير أن هذا الثبات والملازمة قد يكون بمعنى البقاء والدوام، وقد يكون بمعنى المكث مدة طويلة فقط.

يقول ابن فارس (الخاء واللام والدال أصل واحد يدل على الثبات والملازمة، فيقال: خلد وأخلد: أقام ومنه جنة الخلد)(٤).

هذا أصل معنى الخلود، بيد أن من اللغويين من عرفه بأنه البقاء والدوم بلا انقطاع، ومنهم من عرفه بأنه المكث مدة طويلة وتنقطع.

---

(١) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٠١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٩.

(٣) راجع: معجم القواعد العربية جـ ٢ ص ٤١ وأوضح المسالك إلى الفية بن مالك جـ ٢ص ,٦٥

(٤) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ٢ ص ٢٠٧.

فصاحب جمهرة اللغة يقول: خلد يخلد خلوداً من دوام البقاء لا غير)[١].

ويقول ابن سيده: (خلد يخلد خلداً وخلوداً بقى وأقام، ودار الخلد هى الآخرة لبقاء أهلها، وقد أخلد الله أهلها فيها وخلدهم)[٢].

ويقول ابن عباد: (الخلود البقاء من خلد يخلد)[٣] وكذلك الجوهرى يقول: (الخلد دوام البقاء)[٤].

وإلى هذا المعنى يذهب الأزهرى فيقول: (الخلود البقاء فى دار لا يخرج منها، والفعل خلد يخلد، وأهل الجنة خالدون مخلدون آخر الأبد)[٥].

فهؤلاء اللغويون يرون أن الخلود هو البقاء بلا انقطاع.

بينما يرى آخرون أن الخلود عبارة عن المكث مدة طويلة لا دائمة، من هؤلاء أبو هلال العسكرى الذى يفرق بين الخلود والدوام فيقول: (الفرق بين الخلود والدوام أن الخلود يقتضى طول المكث فى قولك: فلان مخلد فى الحبس، ولا يقتضى ذلك دوامه فيه ولذلك وُصف الله - سبحانه - بالدوام دون الخلود)[٦].

ويقول الكفوى (الخلود: كل ما يتباطأ عنه التغير والفساد تصفه العرب بالخلود كقولهم للأيام: خوالد، وذلك لطول مكثها لا لدوامها)[٧].

ويقول المناوى (أصل المخلد الذى يبقى مدة طويلة، ثم استعير للمتبقى دائما)[٨] الخلود - إذن - يستعمل فى اللغة بهذين المعنيين السابقين.

فإذا تركنا الآية على عمومها فإنه يمكن الجمع بين هذين المعنيين السابقين للخلود بأن نقول أن قوله - تعالى -: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ إن

---

(١) ابن دريد: جمهرة اللغة جـ ٢ ص ٢٦.
(٢) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم جـ ٢ ص ٣١٩ وراجع له: المخصص فى اللغة جـ ٧ ص ١٦٧.
(٣) ابن عباد: المحيط فى اللغة ص ٣٥٥.
(٤) الجوهرى: الصحاح جـ ٣ ص ٧٢.
(٥) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ٢ ص ٤٦٧ وراجع ابن منظور: لسان العرب جـ ١٣ ص ٣١٩.
(٦) أبو هلال العسكرى: معجم الفروق اللغوية ص ٢٤٠.
(٧) أبو البقاء الكفوى: الكليات جـ ٤ ص ,٩٨
(٨) المناوى: التوقيف على مهمات التعاريف ص ٣٢٥.

كان المراد بالقاتل هنا الكافر، فيكون الخلود فى حقه بالمعنى الأول الذى هو دوام البقاء فى النار بلا انقطاع ولا خروج، كما يقول أبو هلال العسكرى: (إن خلود الكفار فى النار المراد به التأبيد لا خلاف بين الأمة)[١].

وإذا كان المراد بالقاتل هنا المسلم يكون معنى الخلود هو المكث مدة - ولو طالت - ثم الخروج من النار ودخول الجنة، وذلك للجمع بين هذا المعنى وبين النصوص الكثيرة الناطقة بأن عصاة المؤمنين يدخلون الجنة ولا يدوم عذابهم إن عذبوا.

وعلى هذا يكون قوله - تعالى -: ﴿خَالِدًا فِيهَا﴾ محمول على طول المكث فى النار لأجل قتل المؤمن عمدًا، لأن قتل النفس ليس كفرًا بالله ورسوله، ولا خلود فى النار إلا للكفر فتعين حمل الخلود على المكث الطويل، وهو استعمال عربى، قال النابغة فى مرض النعمان بن المنذر:

ونحن لديه نسأل الله خلده ... رد ملكًا وللأرض عامرًا[٢]

هذان المعنيان اللغويان السابقان وهما: معنى التعبير بالمصدر، ومعنى الخلود معنيان يعينان على فهم هذه الآية أن تركت على عمومها.

غير أن هناك وجهًا آخر يمكن حمل هذه الآية عليه وهواعتبار أن هذه الآية من عمومات الوعيد التى يمكن تخصيصها. وهذا هو:

القسم الثانى: تخصيص عموم هذه الآية:

سبق أن ذكرنا أن تخصيص العام هو قصره على بعض أفراده، لكن لابد لهذا التخصيص من قرائن وأدله تؤيده، والواقع أنه يمكن تخصيص عموم هذه الآية بشيئين.

١ - **سبب نزول هذه الآية**: من وسائل تخصيص العام معرفة سبب النزول[٣] الذى له أثر كبير فى فهم النص القرآنى.

---

(١) معجم الفروق اللغوية ص ٢٤٠.   (٢) التحرير والتنوير جـ ٥ ص ١٥٤.

(٣) سبب النزول هو: ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أى مبينة لحكمه أبان وقوعه أو مجيبة عن سؤال بخصوصه. الزرقانى: مناهل العرفان جـ ١ ص ٧٦.

ولسبب النزول أهمية كبيرة فى فهم النص القرآنى كما يقول الزركشى: بيان سبب النزول طريق قوى فى فهم كتاب الله العزيز وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا... ومن هذه الأهمية: أنه قد يكون اللفظ عامًا ويقوم الدليل على التخصيص فإن محل السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد. الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ١ ص ٢٢ وراجع: السيوطى: لباب النقول فى أسباب النزول ص ١٣ وما بعدها.

وقد أجمع المفسرون على أن الآية التى معنا نزلت فى شخص بعينه، وفى حادثه مخصوصه، وهذا الشخص هو مقيس بن ضبابة الكنانى.

يذكر الواحدى فى أسباب النزول عن ابن عباس: أن مقيس بن ضبابة وجد أخاه هشام بن ضبابة قتيلاً فى بنى النجار، وكان مسلمًا، فأتى رسول الله (فذكر له ذلك فأرسل النبى معه رسولاً من بنى فهر، فقال: أئت بنى النجار فأقرئهم السلام، وقل لهم: إن رسول الله (يأمركم إن علمتم قاتل هشام بن ضبابة أن تدفعوه إلى أخيه فيقتص منه وإن لم تعلموا له قاتلاً أن تدفعوا إليه ديته، فأبلغهم الفهرى ذلك عن النبى ﷺ فقالوا: سمعًا وطاعة لله ولرسوله، والله ما نعلم له قاتلاً ولكن نؤدى إليه ديته، فأعطوه مائة من الإبل ثم انصرفا راجعين نحو المدينة وبينهما وبين المدينة قريب، فأتى الشيطان مقيسًا فوسوس إليه فقال: أى شئ صنعت؟ تقبل دية أخيك فتكون عليك سُبَّة؟ اقتل الذى معك فيكون نفس بنفس وفضل الدية، ففعل مقيس ذلك فرمى الفهرى بصخرة فشدخ رأسه ثم ركب بعيرًا منها وساق بقيتها راجعًا إلى مكة كافرًا وجعل يقول فى شعره:

قتلت به فهرًا وحملت عقله ... سراه بنى النجار أرباب فارع

وأدركت ثأرى واضطجعت موسدًا ... وكنت إلى الأوثان أول راجع

فنزلت هذه الآية ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ ثم أهدر النبى (دمه يوم فتح مكة، فأدركه الناس بالسوق فقتلوه[1].

هذا هو سبب نزول الآية ومنه يتضح أنها نزلت فى حادثة معينة، وفى شخص معين هو مقيس بن ضبابه الكنانى الذى قتل مؤمنًا بغير حق، ثم رجع إلى أهله مرتدًا كافرًا مفتخرًا بقتله لهذا المؤمن، فكان حقيقًا بتغليظ الجزاء له، فإن النبى (استثناه من الذين أمَّنهم يوم فتح مكة وقال عنه: (لا أومنه فى حل ولا حرم، ولا سلم ولا حرب)[2] فقتل وهو متعلق بأستار الكعبة[3]، وإذا كان هذا هو جزاؤه فى الدنيا فكذلك جزاؤه

---

(١) أبو الحسن الواحدى النيسابورى: أسباب النزول ص ١٦٢ - ١٦٣ بتحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان مجمع الملك فهد للطباعة بدون تاريخ.

(٢) تفسير الطبرى جـ ٩ ص ٦٢.

(٣) تفسير البغوى جـ ٢ ص ٢٦٦.

فى الآخرة يكون غليظًا شديدًا بالخلود فى النار مغضوبًا عليه ملعونًا من الله مستحقًا للعذاب العظيم الذى أُعدله .

٢- دلالة سياق هذه الآية: إذا نظرنا إلى هذه الآية نجد أن الله - تعالى - فى الآية التى قبلها قد فصل الآية التى تلزم من قتل مؤمنا خطئًا حتى يتوب الله عليه .

ومعلوم أن هذه الآية وهى قوله - تعالى - : ﴿ **مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا** ﴾ [النساء : ٩٢] نزلت فى عياش بن أبى ربيعة المخزومى لما قتل الحارث بن يزيد وهو لا يعلم بإسلامه فجاء إلى النبى ﷺ وأخبره بقصته ، فنزلت ﴿ **مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا** ﴾(١) .

وقيل نزلت فى أبى الدرداء حين قتل رجلاً فقال الرجل لا إله إلا الله فضربه أبو الدرداء فقتله ثم وجد فى نفسه فأتى النبى ﷺ فقال له : ألا شققت عن قلبه فنزلت ﴿ **مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا** ﴾(٢) وعلى كلا الرأيين فهى نزلت فى أحد المؤمنين الذى قتل مؤمنًا آخر على سبيل الخطأ وهو لا يعلم بإسلامه ، فأنزل الله له تفاصيل الدية التى يلزمه أداؤها حتى يتوب الله - تعالى - عليه وجاء ختام الآية دالاً على ذلك فإن قوله تعالى : ﴿ **وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا** ﴾ [النساء : ٩٢] معناه (أنه عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد ، وأنه حكيم فى أنه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطأ ، فإن الحكمة تقتضى ألا يؤاخذ الإنسان إلا بما يختاره ويتعمده)(٣) .

ثم جاءت الآية التالية ، وهى قوله ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا** ﴾ مشتملة على إبراق وإرعاد وتهديد وإبعاد لقاتل المؤمن متعمداً(٤) . فيستفاد من سياق الآيتين وتركيبهما متتاليتين أن الله - تعالى - قسَّم قاتل المؤمن قسمين :

الأول: من قتل على سبيل الخطأ فيلزمه الدية المذكورة ، ووعده الله بقبول توبته .

الثانى: من قتل مؤمنًا متعمداً مستحلاً لقلته ، فجزاؤه على تعمده واستحلاله وارتداده الخلود فى النار .

---

(١) راجع تفاصيل هذه القصة فى أسباب النزول للواحدى ص ١٦١ وكذلك لباب النقول للسيوطى ص ٧٦.

(٢) الماوردى: النكت والعيون جـ ١ ص ٣١٩ وراجع تفسير الطبرى جـ ٩ ص ٣٣.

(٣) تفسير الرازى جـ ٥ ص ٣٣٩.

(٤) تفسير الألوسى جـ ٤ ص ١٨٣ .

وما أحسن ما قاله أمام الحرمين عن هاتين الآيتين: (إن الرب -تعالى- لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود، وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل)(١).

ويمكن القول فى نهاية الكلام عن هذه الآية الكريمة: إننا إذا فهمناها على عمومها كان الجزاء المذكور فيها بمعنى الاستحقاق لا الوقوع بالفعل، ويفسر الخلود فيها إما بالبقاء والدوام، وذلك فى حق الكافر، وإما بالمكث مدة طويلة، وذلك فى حق المسلم.

وإما إذا خصصنا عموم هذه الآية فإن سبب نزولها يدل على أنها نزلت فى شخص معين قتل مسلمًا على حالة معينة فاستحق ما يناسبها من غلظ العقوبة وشدة الجزاء فى الدنيا والآخرة.

وأيضًا فإن سياق الآية مع التى قبلها يدل على أن الوعيد الشديد الذى ورد فيها إنما هو فى حق الكافر المتعمد والمستحل لقتل المؤمن.

هذا وإن هناك آيات أخرى كثيرة جدًا فى حكم العاصى أو مرتكب الكبيرة سواء فى ذلك من جانب القائلين بخلوده فى النار، أو من جانب القائلين بخروجه منها إن دخلها وأنه لا يستحق الخلود فى النار إلا الكافر.

وهذه الآيات جميعها يمكن فهمها فهمًا صحيحًا إذا طبقنا عليها ما طبقناه على الآيتين السابقتين اللتين أوردتهما كنموذج لتأثير المعنى اللغوى على المسألة التى نحن بصددها وهذا الفهم كما سبق يقوم على: -

بيان معنى الألفاظ المختلف حولها فى معاجم اللغة، أو تخصيص عموم الآيات ببيان دلالة سياقها وتركيبها مع ما قبلها وما بعدها، أو بيان سبب نزولها الذى يعد عاملاً قويًا فى تفسير الآية تفسيراً صحيحًا بيد أنه تجدر الإشارة فى نهاية هذه المسالة إلى أن الآية التى تعتبر هى الفاصلة فى هذه المسألة ولا يمكن معارضتها إلا بأوجه بعيدة وضعيفة هى قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا**﴾ [النساء: ٤٨].

---

(١) الجوينى: الإرشاد ص ١٥٥.

وهذه الآية (من أقوى الدلائل على مذهب أهل السنة فى العفو عن أصحاب الكبائر)[١].

فهذه الآية الكريمة ردت على الفريقين:

ردت أولاً على المعتزلة القائلين بعدم العفو عن أصحاب الكبائر، وبينت أن عدم العفو والغفران لا يكون إلا للمشرك بالله.

ولا يستطيع المعتزلة أن يعارضوا هذه الآية إلا بأوجه بعيدة وضعيفة كما يقول الرازى (واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الآية وجوه يلتفت إليها إلا المعارضة بعمومات الوعيد، ونحن نعارضها بعمومات الوعد)[٢].

وغاية ما يذكره المعتزلة حول هذه الآية أن المشيئة فيها عامة تحتمل الكبائر وتحتمل الصغائر، أو كما يقول القاضى عبد الجبار عنها: (إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان لأنه قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ ولم يبين من الذى يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر فسقط الاحتجاج بالآية)[٣].

والواضح من هذا النص أن القاضى عبد الجبار يبنى رده على الاستدلال بهذه الآية على القاعدة التى تقول: إن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

ولكن هذه القاعدة لا تساعد القاضى هنا ذلك أنه (ليس كل احتمال تطرق إلى دليل يُسقط الاستدلال به، بل الاحتمال المعتبر هو الاحتمال القوى الذى احتفت به القرائن واعتضد بالاعتبارات لا بأى احتمال لأنه ما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال

ثم أن المراد بسقوط الاستدلال به هو سقوط الاستدلال على تعيين ذلك الوجه المراد الاستدلال به، لا أنه يسقط الاستدلال به جملة وتفصيلا)[٤].

---

(١) تفسير الرازى جـ ٥ ص ٢٢٧. وقد أشار القاضى عبد الجبار أيضًا إلى ان هذه الآية من أقوى ما يتمسك به مخالفوه فى هذه المسالة. راجع: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٦.

(٢) تفسير الرازى جـ ٥ ص ٢٢٨.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٨.

(٤) زكريا قادر الباكستانى: أصول الفقه على منهج أهل الحديث ص ٢٤ الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢ دار الحراز. وراجع الإمام القرافى: أنوار البروق فى أنواع الفروق جـ ٣ ص ٢٧٩ -- الطبعة الأولى دار الكتب العلمية سنة ١٩٩٨.

وردت ثانيًا على المرجئة القائلين بأن المؤمنين كلهم فى الجنة لا تضرهم سيئاتهم، وأن آيات الوعيد هى فى حق الكفار فقط، وأن آيات الوعد هى فى حق المؤمنين تقيهم وعاصيهم، محسنهم ومسيئهم(١).

فجاءت هذه الآية حكمًا فى موضع النزاع كما يقول ابن عطية عن هذه الآية: (إنها جلت الشك وردت على الطائفتين المرجئة والمعتزلة، وذلك أن قوله - تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ فصل مجمع عليه، وقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ فصل قاطع بالمعتزلة رادًا على قولهم ردًا لا محيد عنه، ولو وقفنا فى هذا الموضع من الكلام لصح قول المرجئة فجاء قوله: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ رادًا عليهم موجبًا أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم بخلاف ما زعموه من أنه مغفور لكل مؤمن)(٢).

ويقول الرازى عن هذه الآية: إن الله تعالى فيها (قسم المنهيات إلى قسمين: الشرك، وما سوى الشرك، ثم إن ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعًا وعلى ما سواه بأنه مغفور قطعًا لكن فى حق من يشاء، فصار تقدير الآية: إنه - تعالى - يغفر كل ما سوى الشرك لكن فى حق من شاء ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضًا مغفورة)(٣).

●●●

---

(١) راجع التعريف بالمرجئة وأقوالهم وفرقهم فى مقالات الإسلاميين للإمام الأشعرى جـ ١ ص ٢١٣ والبغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٧٨ وما بعدها.

(٢) المحرر الوجيز جـ ٢ ص ١٣٨.

(٣) تفسير الرازى جـ ٥ ص ٢٢٧.

المبحث الثانى:

خلق الجنة والنار

ذهب أكثر طوائف المسلمين من المتكلمين وغيرهم إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، ولم يخالف فى ذلك إلا بعض المعتزلة الذين قالوا بعدم وجودهما الآن، وأن الله سيوجدهما يوم الجزاء.

يقول ابن القيم عن وجود الجنة الآن: (لم يزل أصحاب الرسول والتابعون وتابعوهم وأهل السنة والحديث قاطبة وفقهاء الإسلام وأهل التصوف والزهد على اعتقاد ذلك وإثباته مستندين فى ذلك إلى نصوص الكتاب والسنة وما علم بالضرورة من أخبار الرسل كلهم من أولهم إلى آخرهم، فإنهم دعوا إليها واخبروا بها إلى أن نبغت نابغة القدرية والمعتزلة فأنكرت أن تكون مخلوقة الآن، فقالت بل الله ينشئها يوم القيامة)[١]، وقال الآمدى (أكثر المتكلمين على أن الجنة والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان فى وقتنا هذا)[٢].

فالمعتزلة القائلون بعدم وجود الجنة والنار الآن:

ومنهم: عباد الصيمرى وضرار بن عمرو وأبو هاشم والقاضى عبد الجبار بن أحمد، ذهبوا إلى أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث، والعبث محال على الله تعالى، وقالوا أيضًا: إن الجنة والنار لو وجدتا الآن لهلكتا، لقوله - تعالى -: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] وأنهما لو وجدتا الآن لم يكن أُكُل الجنة دائمًا وقد قال - تعالى -: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥] يقول القاضى عبد الجبار: (إن جنة الخلد والثواب ليست بمخلوقة الآن، وذلك أنها لو كانت مخلوقة الآن لفنيت إذا أفنى الله العالم، فكان لا يكون أكلها دائمًا، فدل ذلك على أن الله يخلقها فى الآخرة فيدوم أكلها)[٣].

---

(١) ابن القيم: حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ١١ دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

(٢) الآمدى: أبكار الأفكار جـ ٤ ص ٣٢٧.

(٣) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٠٤.

وأما أكثر المسلمين ومنهم متكلمو أهل السنة وبعض المعتزلة:

مثل أبى على الجبائى وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصرى فقد ذهبوا إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن .

واعتمدوا فى رأيهم هذا على نصوص القرآن ونصوص السنة وإجماع الأمة ، فمن القرآن، قوله - تعالى - عن النار : ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة : ٢٤] وقوله تعالى عن الجنة : ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران : ١٣٣] فالتعبير بصيغة الماضى يدل على أنهما خلقتا(١) .

وقرر أهل السنة أنه لا عبث (ولا استحالة فى خلق الجنة والنار وتقديمهما على يوم الجزاء)(٢) .

وآيات القرآن الكريم المصرحة بوجود الجنة والنار الآن كثيرة جدًا .

وكذلك الأحاديث النبوية الواردة فى الدلالة على ذلك أكثر من أن تحصى منها على سبيل المثال أحاديث صحيحة وردت فى الجنة مثل ما روى عن النبى ﷺ أنه قال حكاية عن الله - تعالى - (أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)(٣) .

وقال - ﷺ - «إن فى الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام»(٤) .

ومما ورد فى حق النار ما رواه أبو هريرة أنه قال (كنا عند رسول الله - ﷺ - إذ سمع وجبة فقال: أتدرون ما هذا ؟ قلنا : الله ورسوله أعلم قال : هذا حجر رمى فى النار منذ سبعين خريفًا فهو يهوى فى النار إلى حين انتهى إلى قعرها)(٥) .

---

(١) البغدادى: أصول الدين ص ٢٣٨.

(٢) الجوينى: العقيدة النظامية ص ٨٠.

(٣) هذا الحديث: رواه الطبرانى فى المعجم الأوسط برقم ٢٠٠ جـ ١ ص ٧٠ ورواه ابن ماجة فى سننه برقم ١٤٤٧ جـ ٤ ص ٢٢٨.

(٤) هذا الحديث: رواه الترمذى فى سننه برقم ٤٥٢٤ جـ ٤ ص ٦٧١، ورواه الدرامى فى سننه برقم ٢٨٩٥ جـ ٢ ص ٣٤٠.

(٥) هذا الحديث: رواه ابن حبان فى صحيحه باب صفة النار وأهلها رقم ٧٤٦٩ جـ ١٦ ص ٥١٠.

وقد ورد من الأحاديث ما يعم الجنة والنار معًا كقوله عليه الصلاة والسلام (احتجت الجنة والنار، فقالت هذه يدخلنى الجبارون والمتكبرون، وقالت هذه يدخلنى الضعفاء والمساكين، فقال الله - عز وجل - لهذه: أنت عذابى أعذب بك من أشاء، وقال لهذه أنت رحمتى أرحم بك من أشاء، ولكل واحدة منكما ملؤها)(١) فهذه الأحاديث وغيرها تدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، فإن التعبير بصيغ الماضى يدل على وجودهما.

ومن أدلة أهل السنة على ذلك أيضًا الإجماع، وقد ذكر هذا الإجماع غير واحد ممن تناولوا بحث هذا الموضوع(٢). وهم يعنون بالإجماع أن أكثر طوائف وفرق المسلمين مقرون بوجود الجنة والنار، وإلا فإن بعضًا من علماء المعتزلة قائلون بعدم وجودهما الآن كما مر.

المعانى اللغوية التى أثرت فى مسألة وجود الجنة والنار:

من خلال الأدلة التى ذكرها المثبتون والمنكرون لوجود الجنة والنار والمناقشات التى دارت بين الفريقين يمكن ذكر أهم المعانى اللغوية المؤثرة فى هذه المسألة كما يلى:

أولاً: معنى «أل» الوارد فى لفظ الجنة فى قصة آدم - عليه السلام -

من الآيات التى استدل بها أهل السنة على وجود الجنة الآن قوله - تعالى - مخاطبا آدم عليه السلام ﴿ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ [البقرة: ٣٥].

فقد قال المثبتون لوجود الجنة الآن إن المقصود بالجنة من هذه الآية هى دار الثواب، بينما قال المنكرون إن الجنة هنا هى بستان من بساتين الدنيا كان فى موضع مرتفع(٣)، والواقع أنه إذا دققنا النظر فى المعنى اللغوى لحرف التعريف « أل» الوارد فى لفظ الجنة فى هذه الآية يمكن بيان الفهم الصحيح لها.

---

(١) هذا الحديث: رواه البخارى فى كتاب الأدب المفرد باب الكبر رقم ٥٥٤ جـ ١ ص ١٩٥، ورواه مسلم فى صحيحه باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء رقم ٧٣٥١ جـ ٨ ص ١٥٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن القيم: حادى الأرواح ص ١١ وما بعدها وراجع: السفارينى لوامع الأنوار البهية جـ ٢ ص ٢٣١ وما بعدها.

(٣) الجرجانى: شرح المواقف جـ ٨ ص ٣٠١ وقارن التفتازانى: شرح المقاصد ج ص.

فقد أجمع المفسرون على أن الألف واللام فى لفظ الجنة فى هذه الآية إنما هى للعهد[(١)] (ولام العهد تكون للإشارة إلى معهود بين المتكلم والمخاطب، وهى حرف غايته أنه للإشارة الذهنية)[(٢)] وبما أنه لا معهود بين المتكلم - وهو الله - تعالى - وبين المخاطب - وهو آدم عليه السلام - إلا الجنة التى هى دار الثواب، والتى تقدم ذكرها فى السورة قبل ذلك فى قوله - تعالى - : ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥] فتعين حمل الجنة فى قصة آدم عليها.

يقول الرازى عن قوله - تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ الألف واللام فى لفظ الجنة لا تفيد أن العموم، لأن سكنى جميع الجنان محال، فلابد من صرفها إلى المعهود السابق، والجنة التى هى المعهودة المعلومة بين المسلمين هى دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها)[(٣)].

ويقول ابن حزم (إن قوله - تعالى - ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ إشارة بالألف واللام ولا يكون ذلك إلا على معهود، ولا تطلق الجنة هكذا إلا على جنة الخلد، ولا يطلق هذا الاسم على غيرها إلا بالإضافة)[(٤)].

وإلى نفس هذا المعنى يذهب القرطبى حين يقول: (إن الله عرف الجنة بالألف واللام، ومن قال: أسأل الله الجنة لم يفهم منه فى تعارف الخلق إلا طلب جنة الخلد)[(٥)]، ويزيد القرطبى الأمر وضوحًا فيستشهد على هذا المعنى بالسنه النبوية، فيذكر الحديث الذى فيه محاجة آدم وموسى عليها السلام فيقول: (وقد لقى موسى آدم

---

(١) يعرف اللغويون الألف واللام بأنها لفظ مشترك يكون حرفًا ويكون اسمًا فالاسم هو «أل» الموصولة وما سوى ذلك من أقسامها فهو حرف وجملة أقسام «أل» الحرفية أحد عشر قسمًا منها أل التى للعهد وهى التى عهد مصحوبها بتقدم ذكره نحو جاءنى رجل فأكرمت الرجل، أو بحضوره حسًا مثل قولنا لمن سدد سهمًا: القرطاس أو بحضوره علمًا كقوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ والألف واللام التى للعهد يراد بمصحوبها أى بالمعرف بها فرد معين. راجع: المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٣٢ - ٣٣. وقارن حاشية الخضرى على شرح بن عقيل لألفية بن مالك جـ ٢ ص ١٣٣.

(٢) الأنصارى: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك جـ ١ ص ٥٦ بتحقيق يوسف الشيخ محمد. دار الفكر للطباعة والنشر.

(٣) تفسير الرازى جـ ٢ ص ٢٤.

(٤) ابن حزم: الفصل جـ ٤ ص ٦٩.

(٥) تفسير القرطبى جـ ١ ص ٣٣٩.

عليهما السلام فقال له موسى : أنت أشقيت ذريتك وأخرجتهم من الجنة[١] . فأدخل الألف واللام ليدل على أنها جنة الخلد المعروفة ، فلم ينكر ذلك آدم ولو كانت غيرها لرد على موسى ، فلما سكت آدم على ما قرره موسى صح أن الدار التى أخرجهم الله - عز وجل - منها بخلاف الدار التى أُخرجوا إليها)[٢] .

فالجنة - إذن - فى عرف المسلمين وفى معهود خطابهم اسم لدار الثواب الأخروية فتعين الحمل عند الإطلاق عليها (وصرفها عن هذا المعنى بغير صارف غير جائز)[٣] .

هذا : وقد جرت عادة المتكلمين أن يبرهنوا على وجود الجنة ، ثم يذكروا أن ثبوت الجنة هو ثبوت النار أيضًا ، إذ لا قائل بالفرق بينهما فى الوجود[٤] ، إلا أن بعض المفسرين نص على أنه يمكن إثبات وجود النار التى هى دار العقاب بخصوصها من خلال فهم «أل» الداخلة عليها .

يقول الطاهر بن عاشو عن قوله تعالى : ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾ [البقرة : ٢٤] (وتعريف النار للعهد ، ووصفها بالموصول المقتضى علم المخاطبين بالصلة كما هو الغالب فى صلة الموصول لتنزيل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم ، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيما نزل قبل من القرآن)[٥] .

ويقول أيضًا فى قوله - تعالى - : ﴿ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [آل عمران : ١٣١] (وتعريف النار بهذه الصلة يُشعر بأنه قد شاع بين المسلمين هذا الوصف للنار بما فى القرآن من نحو قوله - تعالى - : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾ [التحريم : ٦] وقوله - تعالى - : ﴿ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ

---

(١) هذا الحديث: رواه مسلم فى صحيحه باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام ٦٩١٢ جـ ٤٩٨ ورواه المتقى الهندى فى كنز العمال باب الإيمان بالقدر رقم ٥٤٨ جـ ١ ص ١٩٥ .

(٢) تفسير القرطبى جـ ١ ص ٣٣٩ .

(٣) مجموعة الحواشى البهية على العقائد النفسية جـ ٢ ص ١٢٤ .

(٤) راجع: شرح المواقف جـ ٨ ص ٣٠١ وشرح المقاصد جـ ٤ ص ٣٥٨ .

(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ١ ص ٣٤٥ .

للغاوين﴾ [الشعراء: ٩١][1]، فكما انه يمكن القول بأن آل فى الجنة للعهد، فكذلك يقال: أل فى النار للعهد، والمعهود فيهما هما دار الثواب ودار العقاب فى الآخرة.

ثانيًا: معنى التعبير بلفظ أُعِدَّتْ فى وصف الجنة والنار:

وصف الله تعالى الجنة بأنها أعدت للمتقين، ووصف النار بأنها أعدت للكافرين[2].

والواقع أن التعبير بهذا اللفظ فيه وجهان لغويان مؤثران فى هذه المسألة:

الأول: التعبير بصيغة الفعل الماضى:

ومن المعلوم أن الفعل الماضى يدل على حدث وقع قبل زمن التكلم، أو على حد تعبير الشيخ عبد القاهر الجرجانى (الفعل ما دل على الحدث مع أحد الأزمنة، فالماضى منه ما دل على زمان قبل زمان إخبارك، ويسمى غابرًا)[3]، ويقول ابن الأثير: (الفعل الماضى دل على وجود الفعل وكونه مقطوعًا به)[4]، فإذا جاء الكلام عن شئ بلفظ الماضى دل على أنه حدث وفُرغ منه، والتعبير عن الجنة والنار بلفظ الماضى أُعدت من هذا القبيل (لأن ما لم يخلق بعد لا يوصف بأنه أعد وهيئ)[5]، والآيات التى فيها الحديث عن الجنة والنار بهذه الصيغة الماضية (تدل على أن الجنة والنار مخلوقتان فى الأزل لأن قوله: ﴿أُعدَّتْ﴾ أخبار عن الماضى، فلابد وأن يكون ذلك الشئ دخل فى الوجود)[6].

الوجه الثانى معنى الإعداد للجنة والنار:

إذا كان الوجه الأول اهتم ببيان معنى أعدت من الناحية النحوية فإن هذا الوجه

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير جـ ٤ ص ٨٨.

(٢) كما فى سورة آل عمران آية ١٣٣ وسورة الحديد آية ٢١ وسورة البقرة آية ٢٤.

(٣) عبد القاهر الجرجانى: المفتاح فى الصرف ص ٥٣ تحقيق د. على توفيق الحمد. الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة.

(٤) ابن الأثير الموصلى: المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر جـ ٢ ص ١٦ بتحقيق د. محمد محى الدين عبد المجيد المكتبة العصرية. بيروت سنة ١٩٩٥.

(٥) حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوى جـ ٤ ص ٤٥٤.

(٦) ابن عادل الدمشقى: اللباب فى علوم الكتاب جـ ٥ ص ٥٣٤.

الثانى يهتم ببيان معناها فى معاجم اللغة، فقد أجمعت المعاجم اللغوية على ان إعداد الشئ هو إحضاره وتهيئته حتى قبل الحاجة إليه، فلفلظ أعد فى أصله اللغوى مأخوذ من العُدة والعتاد[١]، وهما بمعنى واحد، يقول الأزهرى: (العتاد: الشئ الذى تعده لأمر ما وتهيئه له، ويقال: إن العُدة، وأَعَد يعد إنما هو أعتد يعتد، ولكن أدغمت التاء فى الدال، ومنه قوله:

أعددت للحرب صارمًا ذكرا   مجرب الوقع غير ذى عتب[٢]

ويقول ابن فارس (العين والتاء والدال أصل واحد يدل على حضور وقرب، تقول أعتد الشئ يعتد عتادًا فهو عتيد حاضر، وقد اعتدناه وهيأناه لأمر إن حزب)[٣]، وفى لسان العرب (العُدة ما أعد لأمر يحدث مثل الأهبة، يقال: أعددت للأمر عدته وأعده لأمر كذا أى: هيأه له، والاستعداد للأمر التهيؤ له)[٤]، وقال الشهاب الخفاجى (الإعداد والعتاد: إحضار الشئ قبل الحاجة إليه، وهو عدة وعتيد، ومنه الاستعداد)[٥].

ويقول المناوى (العتاد ادخار الشئ قبل الحاجة إليه، والعدة ما أعددته لحوادث الدهر)[٦]، وبناءً على هذه المعانى اللغوية يكون وصف الله للجنة بأنها أعدت للمتقين، ووصفه للنار بأنها أعدت للكافرين معناه أن الله - عز وجل - هيأهما وأحضرهما بالفعل، على أن استعمال القرآن لمادة الإعداد بهذه الصيغة أى الفعل المبنى للمجهول يحدث فى النفس معنى الحضور الحقيقى أمام العين لهاتين الدارين اللتين

---

(١) القراءة المشهورة هى ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ لكن المفسرين يذكرون أن هناك قراءة أخرى فيهما ﴿أُعتِدَتْ﴾ يقول السمين الحلبى (وقرء اعتدت من العتاد بمعنى العدة ومنه قوله: اعددت للحدثان. سابغة وعدءً عَلَنْدى. راجع: الدر المصون جـ ١ ص ١٥٦ وقد ذكر هذه القراء أيضًا: الزمخشرى حيث قال: وقرأ عبد الله: اعتدت من العتاد بمعنى العدة راجع: الكشاف جـ ١ ص ٦٣ وقارن تفسير البيضاوى جـ ١ ص ٥١ وتفسير الألوسى جـ ١ ص ٢٢٦.

(٢) الأزهرى: تهذيب اللغة جـ ١ ص ٢١٧.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة جـ ٤ ص ٢١٦.

(٤) ابن منظور: لسان العرب جـ ١٤ ص ٦٠.

(٥) الشهاب الخفاجى: عناية القاضى وكفاية الراضى جـ ٢ ص ٨١.

(٦) المناوى: التوقيف على مهمات التعريف ص ٥٠٢ ص ٥٠٦.

أعدتا (فلفظ الإعداد بمعناه اللغوى الموحى بالمتانة والإتقان وبما لحق اللفظ من تضعيف وبناء للمفعول يعمل على إحضار المشهد)[١].

وتكون الغاية من وراء هذا التعبير هو تعظيم الزجر عن الأسباب الموصلة إلى دار العقاب التى أعدت بالفعل، وتعظيم الترغيب فى الأسباب الموصلة إلى دار الثواب التى أعدت بالفعل، فالجنة والنار مخلوقتان الآن كما ذهب إليه أهل السنة وكما تؤيده المعانى اللغوية.

●●●

(١) د/ محمد السيد موسى: الإعجاز البلاغى فى استخدام الفعل المبنى للمجهول ص ٩.

الخاتمة

أهم النتائج

بعد هذه الرحلة فى رحاب المنهج اللغوى عند المتكلمين يمكننا استخلاص العديد من النتائج والتى يمكن ذكر أهمها فيما يلى :

أولاً: اهتم المتكلمون باللغة العربية وفنونها المختلفة باعتبار أن اللغة العربية هى الخطوة الأولى لمن أراد أن يتعلم أى علم من العلوم الإسلامية ومنها علم العقيدة الذى يرتبط باللغة وعلومها ارتباطًا وثيقًا قويًا فإن العقيدة الصحيحة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة ، وفهم العقيدة معتمد على اللغة وعلومها المختلفة .

ولذلك نبه المتكلمون فى نصوص كثيرة على أن اللغة هى أصل الاستدلال بالنصوص فى العقيدة ، وأن إتقان اللغة يساعد على الدفاع عن العقيدة ، وأن عدم إتقانها يؤدى إلى الخطأ فى فهم العقيدة .

ثانيًا: وقد وضع المتكلمون شروطًا وخصائص للغة التى يعتمدون عليها فى بحث المسائل العقدية ، وقد مثلت هذه الشروط خصائص المنهج اللغوى عند المتكلمين .

فالمتكلمين قد اشترطوا فى ناقل اللغة أن يكون عدلاً ضابطًا ثقة أمينًا فإن لم يكن كذلك لم يعتمدوا على الأقوال اللغوية المنقولة عنه .

ثم اشترطوا فى اللغة نفسها أن تكون قياسية فصيحة ، لا شاذة غريبة ، فإن لم تكن كذلك رفضوا الاعتماد عليها ، وقد رد المتكلمون كثيراً من المعانى اللغوية لأنها خارجة عن الفصيح المشهور القياسى فى اللغة .

ثالثًا: واعتمد المنهج اللغوى عند المتكلمين على عدة قواعد أساسية التزم بها المتكلمون فى بحثهم للمسائل العقدية .

فكانت أول قاعدة هى قاعدة الألفاظ المفردة التى تمثل اللبنة الأولى فى بناء أى فكرة من الأفكار ، وقد أظهر المتكلمون عناية كبيرة فى إظهار المعانى اللغوية الكثيرة للفظة المفردة ، ثم اعتمد كل فريق على بعض هذه الألفاظ فى تأييد مذهبه .

رابعًا: ولكن الألفاظ المفردة وحدها ليست كافية فى إفادة المطلوب لأنها متعددة الدلالة متنوعة المعانى، فجاءت القاعدة الثانية من قواعد المنهج اللغوى عند المتكلمين وهى قاعدة السياق أو الدلالة السياقية التى اعتمد عليها المتكلمون فى تحديد المعنى الدقيق للكلمة، وبيان مجملها، وتخصيص عامها، وتخليص الكلمة من اشتراك الدلالة، فالكلمة بمفردها تفيد معنى، ولكنها إذا وضعت فى تركيب أو نظم أو سياق معين أفادت معنى آخر، ولذلك نبه المتكلمون على أن إهمال مراعاة النظم أو السياق يؤدى إلى الخطأ فى الفهم فى المسائل العقدية.

خامسًا: ولم يكتف المتكلمون بالكلمة سواء فى صورتها المفردة أو فى صورتها المركبة، وإنما عمد المتكلمون إلى الأسلوب نفسه فحملوه على ما يحتمله من المجاز، فجاءت القاعدة الثالثة وهى قاعدة التخريجات البلاغية للأساليب والتراكيب، وقد أظهر المتكلمون فى ذلك براعة فائقة ليس فى كتبهم الكلامية فقط بل قد ألف مشاهير المتكلمين مؤلفات خاصة فى علوم البلاغة، وقد ذكرنا مثالاً على ذلك - الفخر الرازى، وعضد الدين الإيجى، والسعد التفتازانى.

سادسًا: وقد استشهد المتكلمون لآرائهم بالشعر العربى وأكثروا منه فى كتبهم الكلامية ومسائلهم العقدية، وقد لجأ إليه المتكلمون لإثبات آرائهم أو لإبطال آراء خصومهم، وقد حفزهم على ذلك أن هناك أحاديث وآثار ترشد إلى قيمة الشعر العربى وأهميته فى تفسير النصوص الشرعية، فجاءت القاعدة الرابعة من قواعد المنهج اللغوى عند المتكلمين، وهى الاستشهاد بالشعر العربى.

سابعًا: اهتم المتكلمون بالمعنى اللغوى الحقيقى للنصوص واعتمدوا عليه ونبهوا على أهميته باعتبار أن المقتضى الحقيقى والمعنى الظاهر للكلام هو الأصل، واستعمل المتكلمون المعنى الحقيقى فى معظم المسائل العقدية ولم يجوزوا الانتقال عنه إلا لأسباب ودواع قوية، ومع ذلك لم يهملوا المعنى المجازى بل لجأوا إليه - أحيانًا لما للأساليب المجازية من وقع وتأثير قد لا يكون فى المدلول الحقيقى.

ثامنًا: وقد كانت أهم هذه الأسباب الداعية إلى الخروج على المقتضى اللغوى الحقيقى واللجوء إلى التأويل، دفع ما يوهمه الظاهر من نسبة المحال إلى الله - تعالى -

فإذا اشتمل الظاهر على محال عقلي بالنسبة لله - تعالى - فهنالك يجوز اللجوء التأويل، وإخراج الظاهر إلى معنى لائق فى حق الله، وموافق للآيات المحكمة وكذلك لقواعد اللغة.

كذلك كان من دواعى الخروج على المقتضى اللغوى الحقيقى إزالة اللبس والحيرة المترتبين على ترك اللفظ بدون بيان ما يفهم منه.

وأيضًا كان من الأسباب إعمال العقل فى فهم النصوص، والجمع بين الأدلة العقلية والنصوص الشرعية، كذلك كان الخوف على عقائد العامة من الأسباب الهامة للتأويل.

تاسعًا: لكن هذا التأويل والتصرف في النصوص قد أحاطه المتكلمون بسياج قوى من الضوابط والشروط التى تضمن أن تسير عملية التأويل فى طريقها الصحيح، فإن روعيت هذه الشروط والضوابط كان التأويل صحيحًا ومقبولاً، وقد كان أهم هذه الشروط أهلية القائم بعملية التأويل، وقبول المعنيين الأصلى والمؤول للتأويل، ولابد من دليل قوى يؤيد هذا التأويل ويشهد له مثل نصوص الكتاب والسنة، أو الإجماع، أو القرائن المحتفة بالنصوص، سواء كانت قرائن لفظية أو عقلية.

فإذا توافرت هذه الضوابط صح التأويل وقبل، وإن خلت عملية التأويل من هذه الشروط والضوابط رفض المتكلمون التأويل واعتبروه فاسدًا مردودًا.

عاشرًا: والواقع أن هذا التأويل لا يدخل جميع النصوص الشرعية، بل له مجال وحدود ذلك أن النصوص الشرعية ليست على درجة واحدة من الوضوح والظهور، بل منها ما هو واضح ظاهر بيّن فى الدلالة على المراد منه، وهذا هو المحكم الذى لا يدخله التأويل ولا يعد مجالاً له.

ومن النصوص ما يكتنفه الغموض ويلفه الخفاء وهذا هو المتشابه الذى يدخله التأويل وهذا المتشابه منه ما استأثر الله بعمله فلا يدخله التأويل، ومنه ما جعل الله لبعض عباده الراسخين فى العلم طريق إلى معرفته وغالبًا ما يرجع هذا النوع إلى التشابه اللغوى، وغموض الألفاظ واشتراك المعانى وتداخل الأساليب، وقد كان أشهر مجال لهذا النوع من التأويل هو صفات الله جل فى علاه.

حادى عشر: وجاء الجانب التطبيقى ليبين لنا مدى اعتماد المتكلمين على القواعد التى أرسوها فى الجانب النظرى.

ففى مسألة الصفات الإلهية - وهى المجال الأساسى للتأويل - فسر المتكلمون لفظ الاستواء فى اللغة بتفسيرات متعددة، وهذه هى قاعدة الألفاظ المفردة، ثم اختاروا منها المعانى التى تتناسب مع سياق الآيات الواردة فيها، وهذه هى القاعدة الثانية - قاعدة السياق -، ثم خرجوا هذه الصفة تخريجات بلاغية متعددة، وهذه هى القاعدة الثالثة - التخريجات البلاغية - ثم استهشد كل فريق لرأيه بأبيات من الشعر العربى، وهذه هذه القاعدة الرابعة الاستشهاد بالشعر العربى.

وكذلك صفة الوجه وصفة العين وصفة اليد.

ثانى عشر: ثم جاءت مسألة رؤيه الله - تعالى - كمثال على أثر المعنى اللغوى على المسائل العقدية فى الجانب الإلهى وتبين لنا مدى هذا التأثير عند المتكلمين فى فهم هذه المسألة حين فسروا الرؤية والإدراك وحرف لن، وكذلك معنى النظر، وكذلك لفظ إلى فى قوله - تعالى - ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

ثالث عشر: وكذلك مسألة خلق الأفعال التى ظهر فيها أثر المعنى اللغوى واضحًا جليًا حين اعتمد المتكلمون فى فهم هذه المسألة على المعانى اللغوية خاصة تفسير لفظ الخلق، وتفسير معنى حرف ما فى قوله - تعالى -: ﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾ [الصافات: ٩٦].

رابع عشر: وأوردنا نموذجًا لأثر المعنى اللغوى فى النبوات هو مسألة التفضيل بين الأنبياء والملائكة.

خامس عشر: وظهر كذلك أثر المعنى اللغوى فى مسائل السمعيات، وأوردنا مثالاً على ذلك مسألة حكم مرتكب الكبيرة فى الآخرة، وكذلك مسألة وجود الجنة والنار الآن.

وقد ظهر لنا فى كل هذه المسائل كيف كان للمعنى اللغوى أكبر الأثر على فهم المتكلمين لكل مسألة من هذه المسائل العقدية وغيرها سواء فى تأييد وجهة نظر المتكلم، أو فى نقض وجهة نظر خصومه.

وفى النهاية أرجو أن أكون قد وفقت فى عرض هذا الموضوع الهام، فإن كنت قد أصبت فذلك من فضل الله على وإن كانت الأخرى فمن نفسى ومن الشيطان وحسبى أنى قد اجتهدت ولم أدخر جهداً إلا بذلته.

ولا أجد ما أعتذر به عن تقصيرى خيراً من قول الأصفهانى:

إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا فى يومه إلا قال فى غده، لو غير هذا لكان أحسن، ولوزيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من اعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

●●●

أهم المصادر والمراجع

حرف الألف

ابن الأثير

١- النهاية فى غريب الحديث والأثر - المطبعة الخيرية بالقاهرة - سنة ١٣١٨ هـ.

ابن الأنبارى

٢- إيضاح الوقف والابتداء فى كتاب الله تعالى - تحقيق محى الدين رمضان - مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق سنة ١٩٧٥ م.

ابن بدران

٣- المدخل إلى دراسة مذهب الإمام أحمد بن حنبل - تحقيق د. عبد الله التركى - الطبعة الثانية - سنة ١٤٠١ هـ - مؤسسة الرسالة بيروت.

ابن بيه (الشيخ عبد الله)

٤- أمالى الدلالات ومجالى الاختلافات - الطبعة الأولى - ١٩٩٩ م - دار ابن حزم.

ابن تيميه (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ت: ٧٢٨ هـ)

٥- الأسماء والصفات - الطبعة الأولى - ١٩٩٨ م - دار الكتب العلمية - بيروت.

٦- اقتضاء الصراط المستقيم - الطبعة السابعة - ١٩٩٩ م - دار عالم الكتب - بيروت.

٧- الإكليل فى المتشابه والتأويل - مكتبة الإيمان بالإسكندرية - بدون تاريخ.

٨- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - تحقيق د. حمدان حمد - الطبعة الأولى - ١٤١٤ هـ - دار العاصمة - السعودية.

٩- درء تعارض العقل والنقل - تحقيق د. محمد رشاد سالم - دار الكنوز الأدبية بالكويت - ١٣١٩ هـ.

١٠- الرسالة التدمرية - الطبعة الثانية - ١٩٧٧ - المطبعة السلفية بالقاهرة.

١١- الفتاوى الكبرى - تحقيق الشيخ حسنين مخلوف - الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ - دار المعرفة - بيروت.

١٢- الفتوى الحموية الكبرى - المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٨ هـ.

١٣- منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - مؤسسة قرطبة.

ابن جماعه (بدر الدين محمد بن إبراهيم الكنانى ت: ٧٣٣ هـ)

١٤- إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل - تحقيق سليمان وهبى الألبانى - دار السلام سنة ١٩٩٠ م.

ابن جنى (أبو الفتح عثمان)

١٥- الخصائص - تحقيق محمد على النجار - عالم الكتب - بدون تاريخ.

ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد ت: ٥٩٧ هـ)

١٦- دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - المكتبة الأزهرية - بدون تاريخ.

١٧- نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر - تحقيق محمد عبد الكريم كاظم - الطبعة الأولى ١٩٨٤ م - مؤسسة الرسالة - بيروت.

ابن حنبل (إمام أهل السنة الإمام أحمد ت: ٢٤١)

١٨- العقيدة - رواية أبى بكر الخلال - تحقيق عبد العزيز السيروان - الطبعة الأولى - ١٤٠٨ هـ - دار قتيبة - دمشق.

ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد الأندلسى ت: ٤٥٦ هـ)

١٩- الإحكام فى أصول الأحكام - الطبعة الأولى - ١٤٠٤ هـ - دار الحديث بالقاهرة.

٢٠- الدرة فيما يجب اعتقاده - تحقيق د. أحمد بن ناصر الحمد و د. سعيد بن عبد الرحمن القذفى - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ م - مكتبة دار التراث بمكة المكرمة.

٢١- رسالة تفسير ألفاظ المتكلمين ضمن رسائل ابن حزم - تحقيق د. إحسان عباس - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ م - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

٢٢- الفصل فى الملل والنحل - مكتبة الخانجى بالقاهرة - بدون تاريخ.

٢٣- النبذة الكافية فى أحكام أصول الدين - تحقيق محمد أحمد عبد العزيز - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية.

ابن خزيمة

٢٤- كتاب التوحيد - تحقيق عبد العزيز شهوان - الطبعة الخامسة ١٩٩٤ م - مكتبة الرشيد - الرياض.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد الحضرمى ت: ٨٠٨ هـ)

٢٥- المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافى - مكتبة الأسرة بالقاهرة - ٢٠٠٧م.

ابن خلكان

٢٦- وفيات الأعيان - تحقيق د. عباس إحسان - الطبعة الأولى ١٩٦٨ م - دار الثقافة - بيروت.

ابن الزاغونى

٢٧- أصول الدين - تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح - الطبعة الأولى - ٢٠٠٤م- مكتبة الثقافة الدينية.

ابن السبكى (تاج الدين عبد الوهاب بن على ت: ٧٧١ هـ)

٢٨- طبقات الشافعية الكبرى - تحقيق د. محمود الطناحى و د. عبد الفتاح الحلو - دار هجر للطباعة - ١٤١٣ هـ.

ابن سينا (الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله أبو على ت: ٤٢٨ هـ)

٢٩- النجاة فى الحكمة الطبيعية والإلهية - تحقيق ماجد فخرى - الطبعة الأولى ١٩٨٥ م - دار الأفاق الجديدة - بيروت.

ابن الصائغ

٣٠- اللمحة فى شرح الملحه - تحقيق إبراهيم بن سالم الصاعدى - الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م - المدينة المنورة.

ابن عادل

٣١- اللباب فى علوم الكتاب - الطبعة الأولى ١٩٩٨ م - دار الكتب العلمية.

ابن عبد ربه الأندلسى

٣٢- العقد الفريد - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م - دار إحياء التراث العربى - بيروت.

ابن عساكر (الحافظ على بن حسين بن هبة الله الدمشقى)

٣٣- تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى - الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ - دار الكتاب العربى - بيروت.

ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا)

٣٤- معجم مقاييس اللغة - تحقيق عبد السلام هارون - دار الفكر ١٩٧٩ م.

ابن فورك

٣٥- مشكل الحديث وبيانه - تحقيق د. عبد المعطى أمين قلعجى - الطبعة الأولى ١٩٨٢ م - دار الوعى - حلب.

ابن قدامه (حسين عبد الله بن أحمد الحنبلى ت: ٦٢٠ هـ)

٣٦- تحريم النظر فى كتب علم الكلام - تحقيق عبد الرحمن سعيد دمشقية - الطبعة الأولى ١٩٩٠ م - دار عالم الكتب بالرياض.

٣٧- ذم التأويل - تحقيق بدر بن عبد الله البدر - الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - الدار السلفية بالكويت.

٣٨- روضة الناظر وجنة المناظر - الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - دار الكتاب العربى - بيروت.

ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبى بكر ت: ٧٥١ هـ)

٣٩- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية - الطبعة الأولى ١٩٨٤م - دار الكتب العلمية - بيروت.

٤٠- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة - تحقيق على الدخيل الله - الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - دار الكتب العاصمة - الرياض.

٤١- إعلام الموقعين عن رب العالمين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٦٨ م.

٤٢- بدائع الفوائد - دار الكتاب العربى - بدون تاريخ.

ابن المرتضى

٤٣- المنية والأمل - تحقيق عصام محمد على - دار المعرفة الجامعية - بدون تاريخ. ابن ملكا (أوحد الزمان هبة الله أبو البركات ت: ٥٦٠ هـ)

٤٤- المعتبر فى الحكمة - مكتبة ببليون - ٢٠٠٥ م.

ابن منظور (محمد بن مكرم الأفريقى المصرى)

٤٥- لسان العرب - الطبعة الأولى - دار صادر - بيروت.

ابن النديم (محمد بن اسحاق أبو الفرج ت: ٤٣٨ هـ)

٤٦- الفهرست - دار المعرفة - بيروت - ١٩٧٨ م.

ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد)

٤٧- المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة - طبعة الكردى - بدون تاريخ.

أبو دقيقة (الشيخ محمود)

٤٨- كتاب التوحيد - دار الطباعة الحديثة - ١٩٢٤ م.

أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن)

٤٩- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - الطبعة الأولى - ١٣٢٢ هـ - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

الأزهرى (محمد بن أحمد بن الأزهر ت: ٣٧٠ هـ)

٥٠- تهذيب اللغة - تحقيق محمد عوض - الطبعة الأولى - ٢٠٠١م - دار أحياء التراث العربى - بيروت .

الأسنوى (جمال الدين عبد الرحيم بن حسن المصرى ت: ٧٧٢ هـ)

٥١- نهاية السول فى شرح منهاج الوصول - عالم الكتب - بدون تاريخ .

الأشعرى (إمام أهل السنة أبو الحسن على بن إسماعيل ت: ٣٢٤ هـ)

٥٢- الإبانة عن أصول الديانة - تحقيق د. فوقيه حسين محمود - الطبعة الأولى - ١٣٩٧ هـ - دار الأنصار بالقاهرة .

٥٣- أصول أهل السنة والجماعة المسماة رسالة أهل الثغر - تحقيق د. السيد الجليند - المكتبة الأزهرية للتراث - بدون تاريخ .

٥٤- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق د. حموده غرابه - المكتبة الأزهرية للتراث - بدون تاريخ .

٥٥- مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية - ١٩٦٩ م - مكتبة النهضة المصرية .

الأشقر (د. عمر سليمان)

٥٦- التأويل خطورته وآثاره - الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - الكويت .

الأصم (أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان المعتزلى ت: ٢٢٥ هـ)

٥٧- تفسير القرآن - ضمن سلسلة تفاسير المعتزلة - تحقيق خضر محمد نبها - دار الكتب العلمية بدون تاريخ .

الآلوسى (شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله ت: ١٢٧٠ هـ)

٥٨- روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى - الطبعة الرابعة - ١٩٨٥م - دار إحياء التراث العربى .

الآمدى (سيف الدين على بن محمد بن سالم ت: ٦٣١هـ)

٥٩- أبكار الأفكار فى أصول الدين - تحقيق د. محمد أحمد المهدى - الطبعة الثانية ٢٠٠٤ م - دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

٦٠- الإحكام فى أصول الأحكام - الطبعة الأولى ١٩٨٥ م - دار الكتب العلمية.

٦١- غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - ١٩٧١ م.

الأندلسى (محمد بن يوسف أبو حيان المفسر ت: ٧٤٥ هـ)

٦٢- البحر المحيط - الطبعة الثانية ٢٠٠٧ م - دار الكتب العلمية - بيروت.

الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد ت: ٧٥٦ هـ)

٦٣- الفوائد الغياثية فى علوم البلاغة - تحقيق د. عاشق حسين - الطبعة الأولى ١٩٩١م - دار الكتاب المصرى اللبنانى.

٦٤- المواقف فى علم الكلام - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

حرف الباء

الباقلانى (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ت: ٤٠٣ هـ)

٦٥- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - الطبعة الثانية ٢٠٠٠ م - المكتبة الأزهرية للتراث.

٦٦- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل - تحقيق عبد الهادى أبو ريده - طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ.

بدوى (الدكتور عبد الرحمن)

٦٧- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٠م.

٦٨- مناهج البحث العلمى - الطبعة الثالثة ١٩٧٧م - وكالة المطبوعات بالكويت.

البغدادى (الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى ت: ٤٢٩ هـ)

٦٩- أصول الدين - الطبعة الثالثة ١٩٨١ م - دار الكتب العلمية - بيروت.

٧٠- الفرق بين الفرق - الطبعة الثانية ١٩٧٧م - دار الآفاق - بيروت.

البياضى (كمال الدين الرومى الحنفى ت: ١٠٩٧هـ)

٧١- إشارات المرام فى عبارات الإمام أبى حنيفة فى أصول الدين - تحقيق أحمد فريد المزيدى - الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م - دار الكتب العلمية - بيروت.

البيضاوى (القاضى ناصر الدين بن عبد الله بن عمر ت: ٦٨٥ هـ)

٧٢- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار - تحقيق عباس سليمان - الطبعة الأولى ١٩٧٧م - دار الجيل - بيروت.

٧٣- منهاج الوصول إلى علم الأصول - عالم الكتب - بدون تاريخ.

حرف التاء

التفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله ت: ٧٩٣ هـ)

٧٤- شرح العقائد النسفية - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - المكتبة الأزهرية للتراث.

٧٥- شرح المقاصد - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - عالم الكتب - بيروت.

٧٦- مختصر المعانى - الطبعة الأولى - ١٤١١ هـ - دار الفكر.

التفتازانى (الدكتور أبو الوفا الغنيمى)

٧٧- علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة بالقاهرة - بدون تاريخ.

التهانوى (محمد بن على الفاروق الحنفى)

٧٨- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم - تحقيق د. على دحروج - الطبعة الأولى ١٩٩٦م - مكتبة لبنان.

حرف الجيم

الجاحظ (عمر بن بحر بن محبوب ت: ٢٥٥ هـ)

٧٩- البيان والتبيين - تحقيق فوزى عطوى - دار صعب - بيروت - بدون تاريخ .

٨٠- كتاب الحيوان - تحقيق عبد السلام هارون - الطبعة الأولى ١٩٩٦م - دار الجيل - بيروت .

جبل (الدكتور محمد حسن)

٨١- الاحتجاج بالشعر فى اللغة - دار الفكر العربى - بدون تاريخ .

الجرجانى (الإمام عبد القاهر ت: ٤٧١ هـ)

٨٢- أسرار البلاغة - دار صادر - بيروت - ١٩٧٩م .

٨٣- دلائل الإعجاز - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - دار الكتاب العربى - بيروت .

الجرجانى (الشريف محمد بن على)

٨٤- التعريفات - الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - تحقيق إبراهيم الإبيارى - دار الكتاب العربى - بيروت .

الجليند (الدكتور محمد السيد)

٨٥- ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣م .

د. جواد على

٨٦- المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام - الطبعة الرابعة ٢٠٠١م - دار الساقى .

الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت: ٤٧٨ هـ)

٨٧- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - تحقيق زكريا عميرات - الطبعة الأولى ١٩٩٥ م - دار الكتب العلمية بيروت .

٨٨- البرهان فى أصول الفقه - تحقيق د. عبد العظيم الديب - الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ - دار الوفاء بالمنصورة .

٨٩- لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة - تحقيق د. فوقيه حسين محمود - الطبعة الثانية ١٩٨٧ م - عالم الكتب.

حرف الحاء

الحزمى (فهد بن عبد الله)

٩٠- القول المبين فى قواعد الترجيح عند المفسرين - الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - دار العاصمة بالرياض.

حسان (الدكتور تمام)

٩١- مناهج البحث فى اللغة - مكتبة الأنجلو ١٩٩٠م.

الحموى (ابن حجه)

٩٢- خزانة الأدب وغاية الأرب - تحقيق عصام شعيتو - الطبعة الأولى ١٩٨٧ - دار الهلال.

الحموى (ياقوت بن عبد الله الرومى ت: ٦٢٦ هـ)

٩٣- معجم البلدان - دار الكتب العلمية - ١٩٩١ م.

الحميرى

٩٤- الفتح المبين فى براءة الموحدين من عقائد المشبهين - الطبعة الأولى ١٩٩٨م - دار السلام بالقاهرة.

الحنبلى (القاضى أبو يعلى محمد بن الحسن ت: ٤٥٧ هـ)

٩٥- إبطال التأويلات لأخبار الصفات - تحقيق أبو عبد الله محمد النجدى - دار إيلاف بالكويت - بدون تاريخ.

الحنبلى (مرعى بن يوسف)

٩٦- أقاويل الثقات فى تأويل الأسماء والصفات - تحقيق شعيب الأرناؤوط - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - مؤسسة الرسالة.

حرف الخاء

الخادمى (الدكتور نور الدين)

٩٧- الدليل عند الظاهرية - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - دار بن حزم.

الخطابى (ت: ٣٨٨ هـ)

٩٨- غريب الحديث - تحقيق عبد الكريم العزباوى - دار الفكر بدمشق - ١٤٠٢هـ.

الخميس (الشيخ محمد بن عبد الرحمن)

٩٩- اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث - الطبعة الأولى ١٩٩٦م - وزارة الشئون الإسلامية بالسعودية.

حرف الدال

الدارمى (عثمان بن سعيد السجستانى ت: ٢٨٠ هـ)

١٠٠- الرد على الجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف - تحقيق د. على سامى النشار و عمار جمعى الطالبى - الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م - دار السلام بالقاهرة.

حرف الذال

الذهبى (الحافظ شمس الدين)

١٠١- العلو للعلى الغفار - تحقيق أشرف عبد المقصود - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - مكتبة أضواء السلف - الرياض.

الذهبى (الدكتور محمد حسين)

١٠٢- التفسير والمفسرون - الطبعة الثانية ١٩٧٦ م - دار الكتب الحديثة - القاهرة.

حرف الراء

الرازى (أبو حاتم أحمد بن حمدان ت: ٣٢٢ هـ)

١٠٣- الزينة فى الكلمات العربية والإسلامية - تحقيق حسين بن فيض الله الهمدانى - الطبعة الأولى ١٩٣٤م - منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمين - صنعاء.

الرازى (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ت: ٦٠٦ هـ)

١٠٤- أساس التقديس - تحقيق أحمد حجازى السقا - المكتبة الأزهرية بدون تاريخ.

١٠٥- المحصول فى أصول الفقه - تحقيق جابر فياض العلوانى - الطبعة الثانية ١٩٩٢م - مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٠٦- مفاتيح الغيب - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - دار الكتب العلمية - بيروت.

١٠٧- نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز - تحقيق د. نصر الله حاجى - الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - دار صادر - بيروت.

الراغب (أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهانى ت: ٥٠٢ هـ)

١٠٨- مفردات غريب القرآن - تحقيق محمد سيد كيلانى - دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.

رسلان (الدكتور سعيد)

١٠٩- فضل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين - الطبعة الثانية - ٢٠٠٥م - مكتبة البلاغ المنوفية.

حرف الزاى

الزبيدى (محمد بن عبد الرازق الحسينى الملقب بمرتضى ت: ١٢٥٠ هـ)

١١٠- اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين - دار الكتب العلمية - بدون تاريخ.

١١١- تاج العروس من جواهر القاموس - تحقيق د. عبد الستار فراج - مطبعة حكومة الكويت - ١٩٦٥ م.

الزرقانى

١١٢- مناهل العرفان فى علوم القرآن - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - مكتبة نذار الباز السعودية.

الزركشى

١١٣- البرهان فى علوم القرآن - بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث بالقاهرة - بدون تاريخ .

١١٤- البحر المحيط فى أصول الفقه - تحقيق محمد محمد تامر - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - دار الكتب العلمية .

الزركلى

١١٥- الأعلام - الطبعة الخامسة ١٩٨٠م - دار العلم للملايين - بيروت .

الزمخشرى (أبو القاسم محمود بن عمر ت: ٥٣٨ هـ)

١١٦- أساس البلاغة - دار الفكر - ١٩٧٩ .

١١٧- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل - تحقيق عبد الرازق المهدى - دار إحياء التراث العربى - بدون تاريخ .

زوين (الدكتور على)

١١٨- منهج البحث اللغوى بين التراث وعلم اللغة - الطبعة الأولى ١٩٨٦م - دار الشئون الثقافية بالعراق .

زهدى جار الله

١١٩- المعتزلة - منشورات النادى العربى - يافا - ١٩٤٧ م .

الزين (الدكتور سميح عاطف)

١٢٠- معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم - الطبعة الرابعة ٢٠٠٠م - الدار الأفريقية العربية - بيروت .

حرف السين

السبكى (على بن عبد الكافى)

١٢١- الإبهاج فى شرح المنهاج - الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .

السعران (الدكتور محمود)

١٢٢- علم اللغة - دار الفكر العربى - بدون تاريخ .

السعيدان (وليد بن راشد)

١٢٣- اتحاف النبهاء بقواعد الفقهاء - الطبعة الأولى - ١٤٢١هـ - دار العاصمة - الرياض .

السكونى (أبو على عمر)

١٢٤- لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام - منشورات الجامعة التونسية - ١٩٧٥م .

السمعانى

١٢٥- قواطع الأدلة - تحقيق د. محمد حسن الشافعى - الطبعة الأولى ١٩٩٧م - دار الكتب العلمية .

السيوطى (الحافظ جلال الدين أبو بكر بن محمد ت: ٩١١ هـ)

١٢٦- الإتقان فى علوم القرآن - تحقيق سعيد المندوب - الطبعة الأولى ١٩٩٦م - دار الفكر - لبنان .

١٢٧- الإقتراح فى أصول اللغة - دار المعرفة الجامعية - ٢٠٠٦م .

١٢٨- المزهر فى علوم اللغة وأنواعها - تحقيق فؤاد على منصور - الطبعة الأولى ١٩٩٨م - دار الكتب العلمية - بيروت .

حرف الشين

الشاذلى (أستاذنا الدكتور عبد الله يوسف)

١٢٩- الحكمة العربية فى أصالتها الفطرية - الطبعة الأولى ١٩٨٢م - مؤسسة سعيد للطباعة بطنطا .

الشاطبى

١٣٠- الاعتصام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠٩م .

١٣١- الموافقات فى أصول الشريعة - تحقيق الشيخ عبد الله دراز - مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م.

الشافعي (الإمام محمد بن أدريس)

١٣٢- اختلاف الحديث - تحقيق رفعت فوزى عبد المطلب - الطبعة الأولى ٢٠٠١م - دار الوفاء بالمنصورة.

١٣٣- الرسالة - تحقيق الشيخ أحمد شاكر - دار الفكر - بدون تاريخ.

الشافعي (الدكتور حسن محمود)

١٣٤- المدخل إلى دراسة علم الكلام - الطبعة الثانية ١٩٩١م - مكتبة وهبه بالقاهرة.

الشرقاوى (الدكتور أحمد)

١٣٥- إختلاف المفسرين أسبابه وضوابطه - بحث محكم فى كلية أصول الدين بالزقازيق - ٢٠٠٤م.

الشريف الرضى (محمد بن الحسين العلوى الموسوى ت: ٤٠٦ هـ)

١٣٦- تلخيص البيان فى مجازات القرآن - الطبعة الأولى ١٩٨٦م - عالم الكتب.

١٣٧- المجازات النبوية - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - طبعة البابى الحلبى - ١٩٧١م.

الشعرانى

١٣٨- لطائف المنن والأخلاق - الطبعة الثانية - عالم الفكر - بدون تاريخ.

١٣٩- اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر - مكتبة البابى الحلبى - ١٩٥٩ م.

الشوكانى (محمد بن على بن محمد)

١٤٠- التحف فى مذاهب السلف - الطبعة الثانية ١٩٨٨م - دار الهجرة - بيروت.

١٤١- إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول - دار الفكر - ١٩٩٩ م.

١٤٢- فتح القدير - دار الفكر - بدون تاريخ.

الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت: ٥٤٨ هـ)

١٤٣- الملل والنحل - بتحقيق سيد كيلانى - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٤ هـ.

١٤٤- كتاب نهاية الإقدام فى علم الكلام - تحقيق ألفريد جيوم - مكتبة المتنبى - بدون تاريخ.

الشيرازى

١٤٥- اللمع فى أصول الفقه - الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية.

حرف الصاد

صبحى (الدكتور أحمد محمود)

١٤٦- فى علم الكلام - مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية - ٢٠٠٤ م.

صليبا (الدكتور جميل)

١٤٧- المعجم الفلسفى - دار الكتاب اللبنانى - ١٩٨٢م.

الصفدى

١٤٨- نصرة الثائر على المثل السائر - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية -١٩٩٥ م.

حرف الطاء

طاش كبرى زاده (محمد بن أحمد الرومى الحنفى ت: ١٠٣٠ هـ)

١٤٩- مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم - الطبعة الثانية - ٢٠٠٢م - دار الكتب العلمية.

الطبرى (الإمام محمد بن جرير ت: ٣١٠ هـ)

١٥٠- جامع البيان فى تأويل القرآن - تحقيق أحمد شاكر - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - مؤسسة الرسالة.

الطوفى الحنبلى

١٥١- الصعقة الغضبية على منكرى العربية - تحقيق محمد خالد الفاضل - الطبعة الأولى ١٩٩٧ م - مكتبة العبيكان - الرياض .

حرف العين

عبد الجبار (قاضى القضاه عبد الجبار بن أحمد الهمدانى المعتزلى ت: ٤١٥ هـ)

١٥٢- تنزيه القرآن عن المطاعن - دار النهضة الحديثة - بيروت - بدون تاريخ .

١٥٣- شرح الأصول الخمسة - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - الطبعة الثالثة ١٩٩٦م - مكتبة وهبه بالقاهرة .

١٥٤- فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر بدون تاريخ .

١٥٥- متشابه القرآن - تحقيق د. عدنان زرزور - مكتبة دار التراث بالقاهرة - بدون تاريخ .

١٥٦- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - تحقيق جماعة من العلماء - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

عبد الرازق (الإمام الأكبر الشيخ مصطفى)

١٥٧- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - مكتبة الثقافة الدينية - بدون تاريخ .

عبد الغفار (الدكتور سيد)

١٥٨- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٦م .

عجيبه (أستاذنا الدكتور أحمد على على)

١٥٩- من الذين تحولو عن الإعتزال - أبو الحسن الأشعرى - الطبعة الأولى ١٩٩٩م .

العسكرى (أبو هلال الحسن بن عبد الله ت: ٣٩٥ هـ)

١٦٠- كتاب الصناعتين - تحقيق د. مفيد قميحة - الطبعة الأولى ١٩٨١م - دار الكتب العلمية .

العكبرى (ابن بطه)

١٦١- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - تحقيق د. عثمان الأثيوبى - الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - دار الراية بالرياض.

عون (الدكتور فيصل بدير)

١٦٢- علم الكلام ومدارسه - الطبعة الثانية ١٩٨٩م - مطبعة الحرية الحديثة - جامعة عين شمس.

حرف الغين

الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد ت: ٥٠٥ هـ)

١٦٣- الاقتصاد فى الاعتقاد - الطبعة الأولى ١٩٨٨ - دار الكتب العلمية.

١٦٤- الرسالة القدسية - الطبعة الأولى - مطبعة الإسكندرية - بدون تاريخ.

١٦٥- فضائح الباطنية - مكتبة الأسرة بالقاهرة - ٢٠٠٦م.

١٦٦- قانون التأويل - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - الطبعة الأولى ١٩٤٠م - مطبعة الأنوار - القاهرة.

١٦٧- قواعد العقائد - ضمن مجموعة رسائل الغزالى - تحقيق إبراهيم أمين محمد - المكتبة التوفيقية بالقاهرة - بدون تاريخ.

١٦٨- المستصفى فى علم الأصول - بتحقيق سليمان الأشقر - الطبعة الأولى - ١٩٩٧م - مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٦٩- المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى - تحقيق بسام الجابى - الطبعة الأولى ١٩٨٧م - مكتبة الجفان.

١٧٠- المنخول فى تعليقات الأصول - تحقيق محمد حسن هيتو - الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ - دار الفكر بدمشق.

حرف الفاء

الفارابى (محمد بن محمد بن طرخان ت: ٣٣٩ هـ)

١٧١- إحصاء العلوم - تحقيق د. عثمان أمين - دار ببليون باريس - بدون تاريخ.

الفيروز أبادى

١٧٢ - القاموس المحيط - المؤسسة العربية للطباعة والنشر - بدون تاريخ .

حرف القاف

القاسمى (جمال الدين)

١٧٣ - تاريخ الجهمية والمعتزلة - الطبعة الأولى ١٩٧٩ م - مؤسسة الرسالة - بيروت .

قصاب (الدكتور وليد)

١٧٤ - التراث النقدى والبلاغى للمعتزلة - دار الثقافة بالدوحة - بدون تاريخ .

القوصى (الدكتور محمد عبد الفضيل)

١٧٥ - موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين - دار البصائر بالقاهرة - بدون تاريخ .

القنوجى

١٧٦ - أبجد العلوم والوشى المرقوم فى بيان أحوال العلوم - تحقيق عبد الجبار زكار - دار الكتب العلمية - ١٩٧٨ .

حرف الكاف

كحاله (عمر رضا)

١٧٧ - معجم المؤلفين - دار إحياء التراث العربى - بدون تاريخ .

الكفوى (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين)

١٧٨ - الكليات - معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية - تحقيق عدنان درويش - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٩٨م .

حرف الميم

الماتريدى (إمام الهدى أبو منصور ت: ٣٣٣ هـ)

١٧٩ - كتاب التوحيد - تحقيق د. بكر طوبال أوغلى - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .

مجدى وهبه

١٨٠- معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب - مكتبة لبنان - ١٩٨٤م.

المرتضى (الشريف على بن الحسين الموسوى ت: ٤٣٦ هـ)

١٨١- غرر الفوائد ودرر القلائد - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الثانية ١٣٣٨هـ - مكتبة ذوى القربى - قم - إيران.

مطر (الدكتور عبد العزيز)

١٨٢- علم اللغة وفقه اللغة - تحديد وتوضيح - دار قطرى بن الفجائة - قطر - ١٩٨٥م.

المطيعى (الشيخ بخيت)

١٨٣- سلم الوصول إلى شرح منهاج الأصول - عالم الكتب - بدون تاريخ.

المغربى (الدكتور على عبد الفتاح)

١٨٤- الفرق الإسلامية - مدخل ودراسة - الطبعة الأولى ١٩٨٦م - مكتبة وهبه بالقاهرة.

المقبلى (صالح بن مهدى اليمنى ت: ١١٠٨ هـ)

١٨٥- العلم الشامخ فى إيثار الحق على الأباء والمشايخ - الطبعة الثانية ١٩٨١م - دار البيان بدمشق.

الملطى

١٨٦- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - تحقيق محمد زينهم عزب - الطبعة الأولى ١٩٩٣م - مكتبة مدبولى بالقاهرة.

موسى (الدكتور جلال محمد)

١٨٧- نشأة الأشعرية وتطورها - الطبعة الأولى ١٩٧٥م - دار الكتاب اللبنانى.

الموصلى أبو الفتح

١٨٨- المثل الثائر فى أدب الكاتب والشاعر - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - بيروت - ١٩٩٥ م.

المناوى

١٨٩- التوقيف على مهمات التعاريف - تحقيق محمد رضوان الداية - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - دار الفكر المعاصر - بيروت.

حرف النون

النسفى (أبو المعين ميمون بن محمد ٥٠٨ هـ)

١٩٠- تبصرة الأدلة فى أصول الدين - تحقيق د. حسين أتاى - طبعة أنقرة - ١٩٩٣م.

١٩١- التمهيد لقواعد التوحيد - تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول - المكتبة الأزهرية للتراث - ٢٠٠٦م.

النسفى (أبو البركات عبد الله أحمد بن محمود ٧١٠ هـ)

١٩٢- شرح العمدة فى عقيدة أهل السنة والجماعة - تحقيق د. عبد الله إسماعيل - الطبعة الأولى ٢٠١٠م - مكتبة الدار للطباعة بالزقازيق.

١٩٣- مدارك التنزيل وحقائق التأويل - مطبعة الباب الحلبى بالقاهرة - بدون تاريخ.

نصار (المرحوم أستاذنا الدكتور محمد عبد الستار)

١٩٤- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام - الطبعة الأولى ١٩٧٩م - دار الأنصار بالقاهرة.

حرف الهاء

هراس (الشيخ محمد خليل حسن ت: ١٣٩٥هـ)

١٩٥- شرح العقيدة الواسطية - الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ - دار الهجرة للنشر والتوزيع.

حرف الياء

يوسف خياط

١٩٦- معجم المصطلحات العلمية والفنية - دار الجيل - بيروت.

●●●

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع

الباب الأول

المنهج اللغوى عند المتكلمين خصائصه وقواعده

الباب الثانى

دواعى الخروج عن المعنى اللغوى الحقيقى

الباب الثالث

نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى على المسائل العقدية

●●●



أثر المعنى اللغوي على المسائل العقلية عند المتكلمين
تأليف الدكتور
ابراهيم سليمان سويلم
9789773153823
Email:elazharialeltorath@hotmail.com